REVUE
DES
ÉTUDES JUIVES

MOUTON & CO

Troisième série 1959-1960 Tome I (CXVIII)

REVUE DES ÉTUDES JUIVES

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES - SORBONNE
SIXIÈME SECTION : SCIENCES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES
ET
SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

REVUE
DES
ÉTUDES JUIVES

MOUTON & CO

Troisième série — 1959-1960 — Tome I (CXVIII)

La Revue des Études Juives est dirigée par un Comité de Rédaction composé de MM. S. D. Goitein, Maurice Lombard, I. S. Revah, Simon Schwarzfuchs, Georges Vajda.

Responsable de la Rédaction : Georges Vajda

Administration: VI[e] section de l'École Pratique des Hautes Études. Direction des Aires Culturelles, 20, rue de la Baume, Paris (VIII[e]).

Siège de la Société des Études Juives :
17, rue Saint-Georges, Paris (IX[e])

Les exemplaires d'échanges et les ouvrages pour compte rendu doivent être adressés à l'Administration de la Revue des Études Juives.

Publication subventionnée par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Commission du Plan d'Action culturelle.

AVERTISSEMENT

A partir du présent fascicule, la Revue des Études Juives *cesse d'être exclusivement une publication de la Société des Études Juives pour prendre place parmi celles que patronne le Centre d'Études Historiques établi au sein de la VI*e *Section de l'École Pratique des Hautes Études à la Sorbonne.*

Ce changement n'altérera pas, faut-il le dire, le caractère objectif et scientifique que la Revue *a toujours eu, pas plus qu'il ne lui ôtera un caractère confessionnel qui n'a jamais été le sien. En même temps, cependant, qu'il lui imprimera un rythme de parution plus régulier et la pourvoira d'une administration plus efficiente, le nouveau patronage modifiera dans une certaine mesure l'orientation de la* Revue : *une attention plus grande y sera donnée désormais aux problèmes d'histoire économique et sociale. D'autre part, afin d'élargir le cercle de ses collaborateurs et de mieux répondre aux exigences de notre temps, il a été décidé d'y admettre la publication d'articles en langue anglaise.*

Maintenu dans ses fonctions et aidé par des compagnons de travail qui sont ses amis et en partie ses anciens élèves, le dernier responsable de la Revue *que la Société des Études Juives a publiée de 1880 à 1958 s'efforcera autant qu'il est en lui de donner un bon départ à la nouvelle formule. Avec le comité de rédaction dont on lira la composition sur la couverture, il exprime sa confiance dans l'avenir de la* Revue des Études Juives *régénérée**.

Décembre 1959 — *Georges* VAJDA

* Les *Mémoires de la Société des Études Juives*, dont trois tomes ont vu le jour entre 1955 et 1958 ont également été repris par la VIe Section de l'École Pratique des Hautes-Études, sous la dénomination d'*Études juives*. Le premier volume de la nouvelle série, *Spinoza et le Dr Juan de Prado*, de M. I. S. REVAH, est paru en novembre 1959, le second, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, de M. B. BLUMENKRANZ, en mai 1960.



L'état actuel de la recherche sur les documents de la Geniza du Caire

Depuis plus de soixante ans, les recherches sur la Geniza du Caire ont constitué l'une des préoccupations majeures des savants versés dans les études juives. Il est apparu récemment de plus en plus évident que l'histoire générale, et plus particulièrement l'histoire économique et sociale du bassin méditerranéen au moyen âge, peut elle aussi tirer grand profit d'une publication et d'une interprétation adéquates des trésors de la Geniza du Caire[1]. Dans cet article, nous exposerons brièvement ce qui a été accompli dans ce sens au cours de ces dernières années, et nous dirons quelles publications d'envergure sur le sujet nous attendons dans un proche avenir.

Je suis particulièrement heureux de publier cet aperçu dans la *Revue des Études Juives* qui dépend maintenant du Centre de Recherche Historique de l'École Pratique des Hautes Études. En effet, l'intérêt soutenu qui a été manifesté pour les recherches sur la Geniza par le Centre, et singulièrement par son directeur M. F. Braudel, et son secrétaire M. C. Heller, m'a grandement encouragé à poursuivre une étude qui, par son caractère propre, exige de nombreuses années de travail et d'abnégation.

La Geniza du Caire est une salle rattachée à la synagogue du Vieux Caire (Fusṭāṭ) qui servait de dépôt pour les écrits hors d'usage. Au moyen âge, la synagogue appartint aux « Palestiniens », c'est-à-dire aux Juifs qui priaient suivant le rituel de Palestine et qui tombaient sous le coup de la juridiction religieuse du chef de l'Académie Juive de Jérusalem. Comme d'autres synagogues et églises (y compris le Saint Sépulcre de Jérusalem), cette synagogue fut détruite par le

1. Cf. Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman*, Paris, 1946, p. 138. — D. S. Goitein : *The Cairo Geniza as a source for the history of Muslim civilisation*, *Studia Islamica*, Paris, 1955, vol. III, p. 75-91 ; *The documents of the Cairo Geniza as a source for mediterranean social history*, *Journal of the American Oriental Society*, LXXIX (1960).

feu, ou du moins sérieusement endommagée au moment des persécutions religieuses inspirées par le calife dément al-Ḥâkim aux environs de l'an 1012. Ceci explique pourquoi la Geniza n'a conservé qu'une quantité limitée d'écrits antérieurs à cette date[1]. En revanche, depuis 1015 jusqu'aux années soixante du XIIIe siècle, le dépôt livre des documents pour presque chaque année, et pour un certain nombre d'années, beaucoup de documents datés.

La catastrophe survenue à la synagogue palestinienne sous al-Ḥâkim eut une autre incidence, plus tangible, sur le caractère de la Geniza du Caire. De deux documents découverts par l'auteur de ces lignes, respectivement en 1958 et 1959[2], il ressort que les Palestiniens qui connurent des malheurs à cette époque en Palestine même, n'avaient nullement les moyens de reconstruire leur synagogue cairote. Dans leur détresse, ils se tournèrent vers les riches marchands tunisiens pour leur demander assistance. Ces derniers répondirent à l'appel et devinrent très influents dans l'administration de cette synagogue. Cet état de choses explique sans aucun doute la prépondérance hors mesure, surtout au XIe siècle, des documents rédigés par des Tunisiens ou se référant à leurs affaires. D'autre part, l'aide des Tunisiens n'aurait pas été sollicitée s'ils n'avaient occupé une place de choix dans la vie économique de la communauté.

Le but originel et principal d'une *geniza* est de servir de dépôt aux écrits sacrés que leur propriétaire n'utilise plus. Ceci explique pourquoi la grande majorité des documents conservés à la Geniza de Caire est de caractère littéraire : ces matériaux ont d'abord attiré l'attention des érudits. Dans cet aperçu, nous ne nous en occuperons pas et nous renvoyons le lecteur à l'article de M. N. Golb : *Sixty years of Genizah Research*, *Judaism*, New York, 1957, vol. 6, pp. 3-16.

Par bonheur toutefois, les Juifs de cette époque avaient coutume de déposer dans leur Geniza les lettres, documents, pièces comptables et écrits de même nature ; une grande

1. Assertion qui doit être comprise *cum grano salis*, car les documents étaient habituellement conservés dans des demeures privées pendant de longues années avant d'être mis au rebut, et des livres ont pu subsister des centaines d'années avant d'être hors d'usage. Même si nous admettons que l'ancienne Geniza fut complètement détruite en 1012, ou même qu'aucune annexe de la Geniza n'était rattachée à la synagogue des Palestiniens avant sa complète restauration en 1015, il est tout à fait normal que des documents du Xe siècle et des livres beaucoup plus anciens y soient apparus : c'est que jusqu'à la date de leur dépôt dans la Geniza, ils étaient entreposés ailleurs.

2. University Library Cambridge 13 J 26, f. 24 et T.-S. Misc. Box 25, nº 106.

partie de ces matériaux gagna les bibliothèques européennes et américaines lors de la dispersion du contenu de la Geniza du Caire dans la dernière décennie du XIXe siècle. L'importance historique de ces pièces était évidente, et des publications sporadiques apparurent avant la fin du siècle. Salomon Schechter, qui avait en 1897 transporté le gros de la Geniza du Caire à la University Library de Cambridge, prit la tête du mouvement, et des érudits juifs tels que H. Hirschfeld et A. Marmorstein à Londres, Israel Lévi, Moïse Schwab, Bernard Chapira à Paris, S. Poznański à Varsovie, David Kaufmann et I. Goldziher à Budapest, et d'autres suivirent son exemple. Les érudits chrétiens auxquels les trésors de la Geniza furent confiés à Cambridge, Oxford et Londres : Ernest Worman, Arthur Cowley et D. S. Margoliouth, les deux premiers plus spécialement, apportèrent eux-mêmes une contribution appréciable dans ce champ d'études[1].

Il est assez singulier de constater que l'une des plus belles publications des documents de la Geniza date d'avant la découverte de la Geniza du Caire par les érudits européens. L'excellent savant d'Heidelberg, Adalbert Merx, fit l'acquisition au Caire, des mains d'un Juif yéménite, de quelques documents anciens qu'il croyait avoir été conservés dans des demeures privées. Il les publia en hébreu et en transcription arabe, accompagnées d'une traduction et d'un commentaire historique complet, ainsi que de reproductions photographiques[2]. Sans aucun doute, ces documents avaient été prélevés sur la Geniza du Caire, lorsque l'ancienne synagogue fut démolie pour être remplacée par un bâtiment moderne, en 1890 ; pendant cette opération, l'attention des populations locales fut attirée par le dépôt de la Geniza situé tout près. Le commentaire de Merx garde encore sa valeur, en ce qu'il établit les correspondances des termes juridiques contenus dans ces documents juifs avec leurs équivalents musulmans, et surtout byzantins.

On reconnut bientôt qu'il n'était pas de bonne méthode d'étudier dans des publications dispersées les documents particulièrement importants de la Geniza prise dans son ensemble. Certes, Salomon Schechter avait conçu le projet d'établir un corpus systématique[3], mais, entièrement pris par sa nouvelle fonction de Président du Jewish Theological Seminary de New York, il ne put lui consacrer beaucoup

1. Détails dans la bibliographie de la Geniza documentaire, citée page 26.
2. *Documents de paléographie hébraïque et arabe*, Brill, Leyde, 1894.
3. Cf. Norman Bentwich, *Solomon Schechter, a Biography*, 1948, p. 162.

de temps. Après sa mort, trois volumes de textes littéraires[1] virent effectivement le jour. En revanche, le quatrième volume, confié à Alexander Marx, du Jewish Theological Seminary, et qui devait contenir des matériaux historiques, n'a jamais été terminé. La raison en est aisément concevable. Certains documents n'ont de sens que s'ils sont replacés dans leur contexte historique. Ils ne peuvent être simplement « publiés » ; ils doivent au préalable avoir été étudiés en connexion avec le plus grand nombre de documents de caractère similaire qu'il est possible de réunir. Leur portée — et souvent leur sens littéral — ne peuvent être éclaircis qu'après une telle étude comparative longuement poursuivie. Ce fut à Jacob Mann, du Hebrew Union College de Cincinnati, qu'échut cette tâche ardue.

Jacob Mann était un spécialiste d'histoire juive. Il se borna principalement aux lettres écrites en hébreu et traitant des affaires des communautés juives. Qui étaient les dirigeants juifs des communautés pour chaque période et chaque endroit, quelles étaient leurs relations, entre eux aussi bien qu'avec le gouvernement central et les autorités locales, telles étaient les questions qui l'intéressaient et auxquelles il essaya de donner des réponses. Un séjour prolongé en Angleterre lui permit d'étudier les quatre principales collections de Geniza : de Cambridge, Oxford, du British Museum, ainsi que la merveilleuse collection de Elkan N. Adler, qui est actuellement conservée à la bibliothèque du Jewish Theological Seminary de New York. Le résultat de ces travaux fut son livre *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs* », Oxford 1920 et 1922. Le premier volume est un exposé historique parfois discontinu, tandis que le second offre un très ample choix de textes. Mann ne se proposait pas de présenter une « édition » définitive de ces textes — dans de nombreux cas, seul un court passage d'un long texte est donné — et nous conseillons à l'historien qui désire utiliser ce volume pour une recherche de détail, de se procurer également une photocopie de l'original ; néanmoins le livre de Mann demeurera un classique, aussi longtemps que l'on étudiera la Geniza.

The Jews under the Fatimid Caliphs ne fut toutefois qu'un début. Mann continua à extraire de la Geniza d'importants

1. *Genizah Studies in memory of Doctor Solomon Schechter*, I. *Midrash and Haggada;* II. *Geonic and early Karaitic Halakah*, tous deux de Louis Ginzberg ; III. *Liturgical and Secular Poetry*, par Israel Davidson, New York, 1928/9.

Le second volume, consacré entièrement à l'étude du Karaïsme, contient aussi des matériaux en provenance de la Geniza du Caire.

matériaux intéressant l'histoire des communautés et l'histoire littéraire des Juifs ; il couronna ses efforts par la publication d'un volume de 700 pages de textes de la Geniza, intitulé *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, vol. I, Cincinnati 1931[1]. Ici encore, le sujet en est principalement l'histoire des communautés et l'histoire littéraire, mais l'attention s'est aussi portée sur la vie sociale, et, différant en cela du premier livre de Mann, son *Texts and Studies* contient un bon nombre de textes en arabe. Ajouté à la masse des matériaux rendus accessibles par Mann, c'est son effort constant pour les replacer dans un contexte géographique et chronologique, qui donne une telle valeur à ces publications. Son mérite durable est d'avoir créé le cadre historique de toute étude future de la Geniza.

D'un caractère entièrement différent fut le travail de Simha Assaf de l'Université Hébraïque de Jérusalem, qui tout au long de sa carrière participa à l'étude de la Geniza. Il vint à ce champ d'action par deux voies différentes : comme Benjamin M. Lewin, lui aussi savant très estimable, il se consacra à l'étude de la littérature issue des Geonim ou chefs des académies juives de Babylonie (Iraq), qui étaient les dirigeants spirituels reconnus du monde juif pendant la période arabe et jusqu'au XIIe siècle. Ces chefs étaient consultés par des érudits juifs de toutes les parties du monde, sur des questions à la fois théoriques intéressant l'interprétation autorisée des anciens livres religieux, et sur le plan pratique, des cas intéressant la juridiction religieuse et civile qu'ils avaient à trancher. Les réponses des chefs, souvent données après de longues délibérations avec les membres de leur académie, constituent ainsi non seulement une partie importante — et qui fait autorité — de la littérature religieuse juive, mais elles sont aussi une source de l'histoire sociale des communautés juives durant le haut moyen âge. De 1927 à 1942, Assaf n'a pas publié moins de quatre volumes de consultations gaoniques de la Geniza du Caire, extraites pour la plupart de manuscrits conservés à Léningrad et à Cambridge. A la même époque, Benjamin M. Lewin projetait et commençait à réaliser la publication d'un vaste commentaire sur le Talmud, constitué par des citations extraites de consultations gaoniques, qui provenaient aussi en grande partie des matériaux de la Geniza.

1. En fait, Jacob Mann a commencé sa carrière comme historien du judaïsme avec une série d'articles intitulés *The responsa of the Babylonian Geonim as a source of Jewish History*, *Jewish Quarterly Review*, New Series, VII-IX (1916-21).

Un autre facteur qui stimula les études d'Assaf sur la Geniza fut l'intérêt qu'il prenait à l'histoire sociale et culturelle. Il avait publié en 1925 le premier volume d'un recueil de sources pour l'histoire de l'éducation juive (ce livre fut achevé en 1948 par un quatrième volume), et il écrivit un nombre considérable d'études sur des sujets aussi divers que « La législation criminelle dans les temps post-talmudiques », « Histoire des Juifs de Malte », « L'esclavage et le commerce des esclaves chez les Juifs du moyen âge ». Il n'est pas étonnant que les documents de la Geniza du Caire aient attiré son attention. Cependant, les pièces traitant de la vie sociale sont pour la plupart en arabe, langue en laquelle Assaf n'était point versé. C'est là que prit origine une sorte de coopération entre lui et les membres de l'Institut d'Études Orientales de l'Université Hébraïque de Jérusalem, et singulièrement avec le professeur d'arabe, D. H. Baneth ; cette collaboration se révéla très féconde pour l'avancement de l'étude des documents de la Geniza écrits en langue arabe. Baneth déchiffra et traduisit lui-même les documents en question, ou corrigea ceux que d'autres avaient déjà travaillés. Mais ce ne fut pas seulement sa contribution à l'étude de tels documents isolés qui donna à la collaboration de Baneth toute sa valeur, mais bien sa méthode générale appliquée aux textes écrits en moyen arabe. Ces textes ne sont pas rédigés conformément aux règles de la grammaire classique ; c'est pourquoi le savant qui les étudie doit tout d'abord déterminer dans quelle mesure ils manifestent l'influence de la langue parlée. En d'autres termes, il doit établir quel était le langage réel des scripteurs. Une « faute » ne constitue qu'une déviation par rapport à la langue habituelle de chaque sujet. De nombreux faits de langue qui apparaissent à l'érudit nourri de grammaire classique comme des fautes grossières étaient parfaitement normaux et d'usage répandu. C'est la tâche de celui qui étudie des textes médiévaux de se familiariser avec cet usage et d'interpréter à la lumière de ceux-ci chaque texte particulier. Un élève de D. H. Baneth, M. Joshua Blau a rédigé une thèse de doctorat sur la langue des textes documentaires judéo-arabes du moyen âge ; je suis heureux d'annoncer que cet ouvrage de référence, si important pour les études de la Geniza, est maintenant sous presse.

Il faut dire que les publications que fit Assaf des documents arabes de la Geniza étaient plus intéressantes que systématiques. Il faisait traduire un texte lorsqu'il relevait des noms propres, des toponymes ou d'autres indications qui faisaient pressentir un contenu important. Il va sans dire

que le gros des documents arabes de la Geniza ne pouvait pas être étudié de cette façon. Arrivé à ce point, nous devons aborder le chapitre de notre propre contribution à ce champ d'études.

Bien que lié étroitement avec les deux éminents érudits susnommés, feu S. Assaf et D. H. Baneth, en sa double qualité de disciple et d'ami, l'auteur de ces lignes n'a pas prêté, pendant ses vingt premières années passées à l'Université Hébraïque de Jérusalem (de 1928 à 1948), à l'étude de la Geniza plus d'attention qu'à n'importe quelle autre recherche en matière d'orientalisme à laquelle il ne prenait pas de part active. Son intérêt se portait en ce temps d'une part sur l'étude des héros arabes de l'Islam naissant, d'autre part sur la vie populaire des communautés juives de l'Orient contemporain. En fait, ces deux centres d'intérêt s'avérèrent être une excellente préparation à la tâche qui nous attendait, lorsque nous avons entrepris une étude systématique des documents de la Geniza du Caire. L'intérêt porté à notre premier champ d'études se concrétisa dans la publication d'une section étendue de l'« Histoire des Nobles » par al-Balāḏurī[1], exercice excellent dans l'art d'éditer un texte difficile, et dans une série d'études concernant l'histoire et la religion de l'Islam, ainsi que les relations judéo-arabes[2]. Ces dernières études, en raison des renseignements mis en œuvre, nous préparèrent à une juste compréhension de maints sujets qui se présentent par voie d'allusion dans un large secteur de la Geniza, ou qui y sont sous-entendus.

En second lieu, on peut voir dans l'étude de la langue et des coutumes propres aux différentes tribus juives du Yémen (en Arabie du Sud), une condition préliminaire à la compréhension de la mentalité voire, à certains égards, du langage des personnes mentionnées dans les documents de la Geniza. Enfin A. H. Freimann, l'éditeur des consultations arabes d'Abraham Maïmonide nous en ayant confié la traduction, nous eumes l'occasion de nous familiariser avec l'arabe du XIIIe siècle tel que l'employaient les Juifs[3].

1. Le *Ansāb al-Ashrāf de al-Baladhuri*, vol. V (contenant aussi une introduction à l'ensemble de l'ouvrage), Jérusalem, 1936.

2. Voir le récent *Jews and Arabs, their contact through the ages*, New York, 1955. Adaptation française *Juifs et Arabes*, Paris, 1957.

3. *Abraham Maimuni Responsa*, Jérusalem, 1937, en particulier l'introduction linguistique p. 23-37.

Notre première contribution effective à l'étude de la Geniza[1] fut presque le fait du hasard. Un bref séjour à Budapest en 1948, nous permit de voir ce que l'on supposait être le reliquat de la collection de documents de la Geniza ayant appartenu à David Kaufmann[2]. Pour sauver ces restants, nous les avons étudiés, et en avons publié une description[3]. Notre intérêt éveillé, nous pûmes nous rendre compte du fait que la grande majorité des documents arabes de la Geniza attendaient encore d'être étudiés et publiés.

Mais comment entreprendre cette tâche immense ? En 1951, lors d'une visite à la bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle de Paris, où sont conservés les matériaux de la Geniza appartenant au Consistoire Israélite, nous reconnûmes que ces écrits pendant longtemps considérés comme des contrats n'étaient en réalité que des pages issues de registres de la Cour de Justice juive du Vieux Caire. Comme de tels registres illustrent de la façon la plus vivante les conditions de vie de cette époque, l'auteur de ces lignes s'attacha à réunir autant de pages arrachées à ces mêmes livres qu'il lui fut possible de le faire. Au cours de ce travail, il put reconstituer un dossier sur un voyage aux Indes qui eut lieu en 1097/8 ; cette liasse représentait les procès-verbaux de onze séances de la cour rabbinique du Vieux Caire. Cette découverte était saisissante ; si des matériaux d'un tel prix, sur un sujet aussi fascinant que le commerce avec les Indes au XI[e] siècle avaient jusqu'ici échappé à l'attention de tous les érudits, on pouvait espérer trouver dans la Geniza des données encore plus amples également inconnues sur ce même sujet.

Cette hypothèse fut amplement justifiée. A l'époque, environ dix fragments de la Geniza traitant du commerce indien avaient été publiés. Dans un premier essai de vulgarisation sur le sujet, publié en juin 1953, je fus à même d'annoncer que j'avais réussi à mettre au jour jusqu'à 80 documents[4] de la Geniza sur le commerce indien. Dans une première communication scientifique, en avril 1954, je fis savoir que j'en possédais alors 130[5]. Dans un exposé fait devant le Congrès

1. Mises à part quelques traductions occasionnelles faites pour Assaf.

2. Toute la collection a été retrouvée par la suite.

3. *Ancient letters and documents from the collection of the late David Kaufmann*, *J. N. Epstein Jubilee Volume*, Jérusalem, 1950, pp. 191-204.

4. *The Jewish India merchants of the middle ages*, *India and Israel*, juin 1953. A paru également en tirage à part.

5. *From the Mediterranean to India: Documents on the trade to India, South*

International des Orientalistes de Munich en août 1957, sur les problèmes que posait la publication de ces textes[1], je pus faire état de 223 fragments ; en septembre 1959, après avoir à nouveau travaillé pendant les vacances d'été dans les principales collections de la Geniza, le nombre de 270 était atteint. Cependant l'on peut affirmer — sans parler de la collection de la Geniza de Léningrad que nous n'avons pas eu l'occasion d'examiner — que l'on n'en peut espérer à l'avenir aucun apport substantiel concernant le sujet. Comme il s'écoulera un certain temps avant que soit rendue possible la publication de tous ces éléments, nous croyons bien faire d'en donner un bref aperçu.

Les textes sont répartis en sept chapitres dont voici les sujets :

I *Joseph Lebdi de Tripoli*, son voyage à Nahrawana, Gujerat, aux Indes, les procès qui en découlèrent, et d'autres documents touchant le négoce avec l'Inde pratiqué par sa famille et son adversaire Jekuthiel, représentant des marchands du Caire.

a) le procès de Jekuthiel contre Joseph Lebdi[2] ;
b) le procès d'Ibn Sighmar, représentant de son parent, le juge Ibn Labrat d'al-Mahdiyya, Tunisie, contre Joseph Lebdi, en relation avec le même voyage ;
c) autres papiers de la famille Lebdi ;
d) documents ayant trait à Jekuthiel et sa famille.

II *Madmūn. Ḥasan (ou Japheth) b. Bundār* « Prince de la terre du Yémen », représentant des marchands d'Aden, et autres marchands de sa famille.

a) lettre d'affaires envoyée par Madmūn d'Aden aux Indes ;
b) lettre d'affaires envoyée à Madmūn des Indes à Aden ;
c) lettre d'affaires envoyée par Madmūn d'Aden au Caire ;
d) documents concernant des personnes naufragées, avec les biens desquels Madmūn avait affaire ;
e) affaires yéménites ;
f) poèmes en l'honneur de Madmūn ;
g) documents ayant trait à d'autres membres de la famille de Madmūn.

Arabia and East Africa from the eleventh and twelfth centuries, *Speculum*, XXIX, p. 184.

1. Non encore publié. Un sommaire est imprimé dans les actes du congrès, Munich, 1959, p. 357-359.

2. Dossier cité plus haut, p. 16.

III *Abraham b. Perahya Ben Yiju* [originaire] *d'al-Mahdiyya, Tunisie, résidant aux Indes*, ses affaires, son atelier de dinanderie et sa famille.

a) lettres que lui adressa Joseph b. Abraham d'Aden ;
b) lettres que lui adressa Khalaf b. Isaac d'Aden ;
c) autres lettres adressées à lui aux Indes ;
d) compte et autres documents ayant trait à ses affaires et à son atelier aux Indes ;
e) lettres adressées à lui et à Ben Yiju pendant leur séjour à Aden, au Yémen et au Vieux Caire sur le chemin du retour ;
f) lettres de la famille du neveu du marchand des Indes, en rapport avec le précédent voyage de Mazara (Sicile) en Égypte, où ce neveu devait épouser la fille unique de son oncle.

IV *Halfon* (*Ḥ*alfān) *b. Nathanaël Dimyati du Vieux Caire*, « l'homme qui est au centre de tous les hommes éminents de son temps » ; ses affaires aux Indes et en Méditerranée.

a) ses affaires aux Indes, à Aden et en Afrique Orientale ;
b) Halfon en Espagne et en Afrique du Nord ;
c) lettres adressées à Halfon, durant son séjour en Égypte.

V *Autres marchands indiens.*

a) Abu Zikrī Judah b. Joseph Kohen Sijilmasi, représentant des marchands du Vieux Caire et son fils Salomon ;
b) 'Arūs b. Joseph, Tunisien, homme d'affaires vivant en Égypte ;
c) Khalaf b. Isaac d'Aden ;
d) lettres d'autres marchands.

VI *Memorandums, contrats et autres documents légaux*, dans la mesure où ils ne sont pas inclus dans les chapitres précédents.

VII Lettres personnelles ou traitant de sujets divers, et fragments ayant trait au commerce indien.

Voici où en est actuellement (septembre 1959) le travail effectué sur la documentation relative au commerce avec les Indiens :

1° tous les textes ont été déchiffrés et copiés ;
2° les textes des chapitres I-III ont été traduits en entier et pourvus d'introductions approfondies et de commentaires ;
3° pour tous les textes, à l'exception des 45 derniers environ, on a établi un index complet des noms (un millier) et un autre des termes arabes et hébreux (à peu près le même nombre), ainsi qu'un index des matières traitées.

La publication se fera en deux étapes, un livre provisoirement intitulé : *Documents from the Cairo Geniza on Trade and Travel to India*, contiendra les textes, traductions (ou sommaires), introductions, commentaires, et index. En comptant un volume de facsimilés, cela représentera pour le moins quatre volumes. Un ouvrage bref *Trade and Travels to India during the High Middle Ages — based on records from the Cairo Geniza*, récapitulera les données fournies par l'ensemble des documents publiés.

Au cours de l'été 1958, je me rendis compte qu'il ne serait pas bon de commencer les principales publications de la Geniza avec le matériel sur le commerce indien, ceci pour deux raisons : dans la mesure où il est reflété par les documents de la Geniza, on s'aperçoit que le commerce indien n'était qu'un prolongement du commerce méditerranéen, c'est-à-dire que les gens dont il est question dans ces documents venaient pour la plupart de la région méditerranéenne ou étaient en relation avec elle. Pour bien mettre en lumière les matériaux indiens, il était nécessaire de présenter au préalable la société méditerranéenne en général, dans la mesure où elle se reflétait dans les documents dont il s'agit. En second lieu, toute publication d'envergure se devait de contenir de nombreuses informations générales au sujet de la Geniza même, comparable par là à celles que donna A. Grohmann dans son *Einführung und Chrestomathie zur Arabischen Papyruskunde*, Prague, 1955, sur la papyrologie arabe. Par conséquent, on décida d'ajourner l'édition des matériaux sur le commerce indien et de commencer par publier un livre sur la société méditerranéenne au moyen âge, basé sur des témoignages de la Geniza du Caire, avec une introduction générale à l'étude de la Geniza documentaire. Ce volume recensera les collections actuellement existantes et donnera les renseignements nécessaires sur la paléographie, la diplomatique, l'épistolographie (forme des documents), la langue, ainsi que les systèmes chronologiques et métriques qui y sont utilisés. Pour bien faire, il faudrait joindre un choix des textes traduits ou cités dans les deux livres d'introduction générale.

Comment réaliser ces projets ? Durant les longues années de préparation du livre sur le commerce indien, nous avons établi un répertoire complet de toutes les collections de documents de la Geniza conservés hors de Russie[1]. Cependant, il existe une grande différence entre les notes rédigées à son

1. Je n'ai eu à ma disposition que des copies manuscrites d'une certaine collection privée.

propre usage et dans un but défini, et la rédaction de livres d'un caractère absolument différent. Pour le livre sur la société méditerranéenne au moyen âge, les matériaux publiés de la Geniza — y compris ceux publiés par nous-mêmes — pourraient être naturellement utilisés. Néanmoins, il fut nécessaire de relire, de déchiffrer et de copier, et aussi en partie de traduire plusieurs centaines de manuscrits se rapportant au sujet. Au moment de la rédaction de cet article, la liste des manuscrits inédits qui seront utilisés dans ce livre en préparation a atteint la cote de 700. Nous espérons que ce livre sera prêt au cours de l'année 1960.

Une très importante contribution à notre connaissance de la société méditerranéenne, et en particulier de l'économie méditerranéenne au cours de la seconde moitié du XIe siècle, est constituée par le recueil de documents de la Geniza se rapportant à Nahrai ben Nissim, prêt à être publié par M. M. Michael, diplômé de l'Institut d'Études Orientales de l'Université hébraïque de Jérusalem. Nahrai b. Nissim était un homme d'affaires et lettré de Kairouan (en Tunisie) qui s'installa jeune en Égypte et y travailla durant les années 1048 à 1098. Environ 230 documents se rapportant à lui et à sa famille ont été réunis par nous, ainsi que par M. Michael. Ils donnent une image vivante de toute une compagnie de marchands tunisiens, étroitement liés par diverses formes d'associations et d'entreprises communes, souvent renforcées même par des attaches familiales ; ils commerçaient tout autour de la Méditerranée et plus particulièrement dans la partie située à l'est de la Sicile et de la Tunisie ; leur activité s'étendait aussi à quelques villages égyptiens où ils se procuraient une grande partie des matières premières utilisées par l'industrie tunisienne. Durant des années de dur labeur, M. Michael a recopié pratiquement tous ses documents, dont une grande partie est d'une écriture difficile à déchiffrer et dans un piètre état de conservation. Pendant l'été 1959, nous avons collationné la plupart des copies avec les originaux, et bien qu'il reste beaucoup à faire pour préparer à l'impression ces textes ardus, on peut espérer leur publication dans un avenir assez proche.

Les matériaux d'introduction générale à l'étude des documents de la Geniza du Caire ont été rassemblés par nous-même dès le début de nos recherches sur le sujet. Cependant ici encore, une collection systématique s'imposera, ainsi que des visites renouvelées aux principaux dépôts des matériaux de la Geniza, y compris ceux qui n'ont pas été prospectés. Comme pour la « Chrestomathie », 250 des 700 manuscrits utilisés pour la préparation du livre sur

la société méditerranéenne ont été complètement transcrits. Combien d'entre eux prendront place dans la future Chrestomathie, nous en déciderons plus tard.

A cet endroit, il convient de mentionner un autre participant au projet sur la Geniza, le Dr Norman Golb du Hebrew Union College, Cincinnati, qui prépare une édition des séries 18 J de la collection Taylor-Schechter de la Bibliothèque de l'Université de Cambridge[1]. Ces documents sont les mieux conservés et leur écriture est la plus belle ; ils conviendront parfaitement pour former une base solide à l'étude de la vie sociale des Juifs en Égypte, étude que M. Golb veut entreprendre. Il a déjà proposé aux lecteurs intéressés un échantillon de son ouvrage dans son article *Legal documents from the Cairo Genizah*, *Jewish Social Studies*, vol. XX, New York, 1958, pp. 17-46, où trois de ces documents sont publiés avec une traduction complète et un commentaire.

De tout ce qui a été dit jusqu'ici, il appert que le projet concernant la Geniza — tel que l'ont envisagé l'auteur de ces lignes et ses amis — se propose de faire l'inventaire complet et la description systématique de tout le matériel documentaire de la Geniza du Caire. Cependant, nous avons publié individuellement et étudié un nombre considérable de documents isolés au cours de ces dernières années. Mais cette activité ne fut qu'un accessoire au travail principal décrit plus haut, qui visait à faire connaître la Geniza comme un tout, ainsi que nous allons l'expliquer.

Avant tout, il sembla utile de publier des documents qui, bien qu'appartenant à des collections souvent examinées par les érudits, sont restés méconnus. Ainsi en fut-il d'un large fragment écrit en 1120/1, relatant l'histoire du mouvement messianique de Bagdad conduit par une pieuse femme[2]. Ce document, étayé par d'autres données, aida à élucider — et, nous l'espérons, à régler la question compliquée des divers mouvements messianiques de Mésopotamie au cours du XIIe siècle[3]. Du même type était une note sur le fameux manuscrit alépin de la Bible hébraïque, qui semble

1. Environ 90 pièces. Le nombre effectif des pièces est plus élevé, mais une très grande partie en a déjà été publiée ou est sur le point de l'être, dans les livres sur le commerce indien ou sur Nahrai b. Nissim.

2. *A Report on Messianic troubles in Bagdad in 1120-21*, *JQR* XLII, (1952), 57-76.

3. Cf. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXIII (1954), p. 37.

avoir échappé jusqu'ici à l'attention des biblistes[1]. On doit cependant mentionner tout particulièrement une série de publications sur la Palestine au temps des Croisades. Comme une très faible partie de la correspondance de ce temps a survécu, les lettres de la Geniza s'y rapportant constituent un apport appréciable à notre connaissance de l'histoire générale de cette période.

La série de lettres débute par une longue épître sur la conquête de Jérusalem par les Croisés en 1099, avec beaucoup de détails sur l'événement et le sort de la population juive de la ville[2]. Une autre lettre, sur le même événement et publiée dans le même article, nous dépeint l'état d'esprit de la population soumise au calife fatimide durant l'année qui suit la chute de Jérusalem. Bien qu'une troisième lettre, de la même année, relate le rachat du gendre du scripteur, prisonnier aux mains des Croisés à Antioche, la missive révèle également que la venue des Croisés était considérée comme un événement banal, une invasion étrangère de plus, invasions auxquelles la population de Palestine avait été habituée tout au long du XIe siècle[3]. Il existe des documents d'Ascalon qui montrent que la vie suivait son cours habituel même durant l'hiver 1110 ; un autre décrit le retour aux conditions de vie normales sous Baudouin, un autre encore restitue un édit de Saladin réduisant de moitié les droits de douane payables par les non-Musulmans ; une lettre de 1214 atteste la rapide réinstallation des Juifs à Jérusalem après la conquête de Saladin, et une missive de 1236 prouve que durant la seconde occupation de Jérusalem par les Chrétiens (pratiquement depuis 1229), les Juifs n'étaient pas admis à habiter dans la cité, mais que l'accès des Lieux Saints leur était autorisé.

Dans une autre publication appelée *Letters from Palestine in Crusaders' time*[4], nous lisons une lettre adressée à un sujet de la comtesse Echive, veuve de Gautier et femme de Raymond III, qui gouverna Tibériade jusqu'en 1187 ; une autre également très intéressante, du médecin de cour d'al-Malik al-'Azīz, successeur de Saladin ; une troisième dont l'intérêt n'est pas moindre, émane d'un fonctionnaire musulman en poste à Jérusalem, lettre adressée à sa fille née d'une épouse chrétienne ; enfin une lettre envoyée à Séleucie

1. *New documents from the Cairo Geniza*, *Homenaje a Millás Vallicrosa* I, 717-20.

2. *The Journal of Jewish Studies*, III (1952), pp. 162-177.

3. *Eretz-Israel*, IV, *Ben Zvi Jubilee Volume*, Jérusalem, 147-156.

4. *Jerusalem*, Year Book II/5 (Jérusalem 1955), p. 54-77.

(aujourd'hui Selafke) en Cilicie (Asie Mineure), traitant d'affaires personnelles.

En provenance de la même ville, nous avons une longue lettre des plus appréciables, écrite le 21 juillet 1137 par un médecin et poète, qui était venu à Byzance de nombreuses années auparavant ; nous l'avons publiée dans *Tarbiz*, XXVII, 1958, pp. 521-535. L'expéditeur exprime l'espoir que l'empereur byzantin (Jean Comnène) ne se contenterait pas de prendre Antioche, mais reconquerrait également Alep et Damas. Des extraits de cette missive très caractéristique seront insérés dans le livre sur la société méditerranéenne auquel nous avons fait allusion plus haut.

Un second but que vise la publication des documents isolés de la Geniza est d'attirer l'attention sur des sujets par trop négligés, et d'inviter aux commentaires les lecteurs, ce qui sera de la plus grande utilité pour la préparation de travaux d'envergure. Ainsi, nous avons une lettre où il est question d'un tisserand karaïte, notable de la communauté, obligé à travailler dans une manufacture d'état à Damas, et qui espérait un rescrit du calife fatimide[1] qui l'affranchirait de sa tâche pénible ; un document trahit le charme exercé par le soufisme musulman sur les Juifs[2] ; un autre met en évidence l'opposition tenace aux réformes piétistes d'Abraham Maïmonide[3] ; on mentionne enfin l'invasion mongole et la guerre sur mer en Méditerranée[4] et dans l'Océan Indien[5].

En général, nous nous sommes abstenus de publier séparément des documents de la Geniza traitant de sujets qui composeront le livre sur le commerce et les voyages aux Indes. Nous n'avons fait exception que pour des textes d'un caractère spécial, peu ou point liés avec le sujet principal. Notre première publication d'un document provenant du port d'Aidhab (Afrique Orientale)[6], en ce temps grand terminus du négoce des Indes ou de la Chine, a été faite avant que ne fut conçu le projet d'un livre sur le commerce indien. Les documents qui traitent des rivalités à l'intérieur des communautés à Aden et au Yémen[7] ont été

1. *Petitions to the Fatimid caliphs from the Cairo Geniza*», *JQR*, XLV (juillet 1954), 330-38.

2. *A Jewish addict to Sufism*, *JQR* XLIV (juillet 1953), 37-49.

3. Publié dans l'article mentionné dans la note 1 ci-dessus.

4. *Studi Orientalici in onore di G. Levi Della Vida*, Rome 1956, I, 393-408.

5. *Two eyewitness reports on an expedition of the King of Kish (Qais) against Aden. Bull. of the School of Oriental Studies*, Londres, XVI, 2, pp. 247-257.

6. *Tarbiz*, XXI (1950), 185-191.

7. *The Jews of Yemen between the Geonate of Egypt and the Exilarchate of Babylonia*, Sinai XVI (Jérusalem 1953), 125-137.

publiés avec l'espoir que d'autres chercheurs fourniraient des matériaux supplémentaires sur la même question[1]. Une lettre à Maïmonide de son frère David, qui périt en mer, sur l'Océan indien, n'est mentionnée que sous la forme d'une traduction partielle. Il y a lieu de rappeler brièvement ici une série de cinq articles consacrés aux éléments de la Geniza qui ont trait au poète juif d'Espagne Juda Halévi[2]. Comme on peut le voir par les détails donnés ci-dessus, on a fait au chapitre IV de l'ouvrage sur le commerce indien une tentative pour réunir toutes les données qui concernent un éminent marchand indien, Halfon ben Nathanaël Dimyati du Vieux Caire. Ce personnage cultivé et grand voyageur, que nous trouvons une année aux Indes, l'année suivante au Maroc et en Espagne, était un ami intime de Juda Halévi, ce qui explique pourquoi, parmi les lettres adressées à lui, nous en trouvons un nombre considérable se référant au poète, et quelques-unes même écrites par le poète en personne. Il a semblé indiqué de publier séparément ces données, d'autant plus que nous avons l'intention de réunir tous les documents se rapportant au sujet, y compris ceux qui ne sont pas encore publiés, dans un petit livre intitulé à peu près : « Juda Halévi en pantoufles ».

De temps à autre, nous avons communiqué des renseignements contenus dans la Geniza, susceptibles d'éclairer accidentellement un sujet insolite ou au contraire des thèmes qui paraissaient avoir été épuisés. A la première catégorie de ces informations, appartiennent les articles : *New light on the beginnings of the Karim merchants* dans *Journal of Economic and Social History of the Orient*, vol. I (avril 1958) ou *The oldest documentary evidence for the title Alf Laila wa-Laila*, dans *Journal of the American Oriental Society*, LXXXVIII (1959) ; à la seconde catégorie, les études *Congregation versus Community* (traitant des droits des communautés de Juifs irakiens en Palestine), *Jewish Quarterly Review*, XLIV (avril 1954), *A Caliph's decree in favor of the Rabbanite Jews of Palestine*, *Journal of Jewish Studies* (Londres, 1954), ou *Unpublished autograph responsa by Maimonides*, *Tarbiz*, XXVIII (Jérusalem 1959). En plus de l'information elle-même, le but de telles publications était d'inciter à une nouvelle recherche sur les sujets effleurés. Ce procédé a donné des résultats particulièrement bons dans

1. *Haarets*, 2.12, 1954.
2. *Tarbiz*, 1955-1959.

le cas de l'article *Obadyah, a Norman Proselyte, a propos the discovery of a new fragment of his scroll*, *Journal of Jewish Studies*, vol. IV, 1953. Dans cet article, il a été indiqué que de nouveaux fragments de ce livre autobiographique très intéressant pourraient être découverts dans les collections de textes liturgiques. Cet espoir fut très rapidement comblé. Le Professeur Alexander Scheiber du Séminaire rabbinique de Budapest fit des recherches dans la collection David Kaufmann, laquelle est particulièrement riche en textes liturgiques, et il découvrit une partie essentielle, de la plus grande valeur, du livre perdu, et en fit une bonne édition[1]. Une partie des textes sur la Palestine au XIe siècle que nous avons réunis et en partie recopiés, fut publié avec un commentaire et une introduction par notre ancien assistant M. Joseph Eliash, diplômé de l'Institut d'Études Orientales de l'Université hébraïque[2]. Un intérêt tout particulier doit être accordé aux publications de M. S. M. Stern, d'Oxford, qui se rapportent à des documents de la chancellerie fatimide, trouvés dans la Geniza (cf. par ex. *Studi G. Levi della Vida*, Rome, 1956, II, 529-538).

Enfin, nous nous sommes fait un devoir de rendre compte de collections de moindre importance contenant des documents de la Geniza qui n'étaient pas connus des érudits intéressés ; cf. les articles *The Geniza Collection of the University Museum of the University of Pennsylvania*, *Jewish Quarterly Review*, *XLIX* (juillet 1958), et *Geniza Documents of the Gaster Collection of the British Museum*, dans le *Jubilee Volume of the Jewish Theological Seminary of Budapest*, 1960. Cf. aussi M. H. Gottstein, *Hebrew Fragments in the Mingana Collection*, *JJS*, V, 172-176.

Au cours de notre travail sur la Geniza du Caire, nous fûmes sans cesse encouragé et aidé par le doyen des recherches sur la partie arabe de la Geniza, le Professeur D. H. Baneth, qui apporta aussi d'importantes corrections aussi bien avant qu'après la publication[3]. Comme les documents de la Geniza

1. *In Acta Orientalia Hung.* IV, Budapest, 1954, 271-296.

2. *Sefunot*, Ben Zvi Institute, Jérusalem 1958, pp. 7-25. L'un de ces documents a été publié à peu près simultanément par Joseph Braslavi dans *Mazar Jubilee Volume, Eretz Israel* V, 1958, 220-223 ; cf. notre remarque au sujet de cette coïncidence dans *Tarbiz* XXVIII, 396. M. Braslavi (autrefois nommé Braslawsky) a publié en 1954 une importante collection de ses écrits sous le nom « Studies on our country », qui contient un certain nombre de documents de la Geniza se rapportant à la Palestine.

3. Cf. *Tarbiz*, XXVI, (1957), 297-303.

publiés jusqu'ici sont dispersés dans livres et périodiques ayant paru en différents pays, et en langues diverses, nous avons décidé de préparer une bibliographie ou du moins un essai de bibliographie des pièces publiées. Ce travail devrait comporter deux parties :

a) une liste de livres et articles contenant des textes tirés de la Geniza ;

b) une liste de tous les textes publiés entièrement ou mentionnés. Nous fûmes assisté par quelques jeunes collaborateurs, et finalement M. Sha'ul Shaqed, étudiant maintenant diplomé de l'Université hébraïque de Jérusalem, entreprit la tâche ardue de préparer pour l'impression tout le matériel. Le livre, de dimensions considérables, sera bientôt prêt à être publié.

Il faut veiller à ce que la recherche concernant la Geniza documentaire ne perde jamais de vue les travaux poursuivis dans l'autre secteur, celui de la Geniza littéraire. Ces dernières années connurent une grande activité, spécialement pour l'étude de la poésie et de la liturgie hébraïques ; mentionnons plus particulièrement les travaux de J. Schirmann de Jérusalem, de Shalom Spiegel de New York, de Meir Wallenstein de Manchester et d'Alexander Scheiber et ses collègues de Budapest. De leur côté, S. Abramson et M. Zucker poursuivirent leurs vastes recherches sur la littérature gaonique, basée en grande partie sur le matériel de la Geniza. La papyrologie arabe, contre-partie musulmane à la recherche sur les documents arabes du Caire, doit elle-aussi, être prise en considération[1]. En fait, l'étude des documents de la Geniza du Caire forme une zone de transition entre le champ d'études de la civilisation musulmane et les études juives[2]. Bien qu'elle soit essentiellement un travail de déchiffrement et d'interprétation des textes, elle ne peut être entreprise avec succès que dans le contexte de l'histoire sociale et de la civilisation en général.

Compte tenu du travail accompli par les savants de la précédente génération, et une fois achevés les livres dont il a été question dans cet article, la majorité des textes significatifs de la Geniza aura été portée sous une forme ou

1. Cf. *Two recent publications on Arabic papyrology*, *JQR*, XLVII (1957), 375-78. Albert Dietrich, *Zum gegenwärtigen Stand der juristischen Papyrusforschung, die arabischen Urkunden*, *Zeitschrift für vergleichende Rechtwissenschaft*, LX, Stuttgart, 1957, 211-237.

2. Signalons à ce propos la thèse de maîtrise ès arts de M. Aaron Shaffer, diplômé de la section orientale de l'Université de Pennsylvanie (Philadelphie), sur les éléments hébraïques dans les documents arabes de la Geniza du Caire.

sous une autre à la connaissance du monde savant. Cependant, beaucoup reste à faire pour conduire ces publications à leur terme. Quoi qu'il en soit, les bibliothèques qui conservent les collections de documents devraient envisager l'édition de catalogues détaillés, qui indiqueraient le format exact de chaque document (nombre et longueur des lignes) les noms propres, les pièces de monnaies et unités de mesure mentionnés, et, bien entendu, leur nature et leur contenu. Cette immense tâche ne peut toutefois être entreprise avec espoir de succès qu'après la parution des livres dont nous avons parlé.

S. D. Goitein.

Les Marranes[1]

L'historiographie contemporaine attache de plus en plus d'importance aux Marranes, c'est-à-dire aux crypto-juifs d'origine hispanique ; plus généralement, elle essaie de donner des réponses aux différents problèmes historiques auxquels a donné naissance la conversion forcée au catholicisme, durant les XIVe et XVe siècles, de masses importantes de Juifs de la Péninsule ibérique.

Après les synthèses provisoires de João Lúcio de Azevedo[2] et de Cecil Roth[3], de nombreux travaux d'érudition sont venus enrichir notre connaissance du sujet dans ses nombreuses ramifications. Tout récemment ont vu le jour des études qui se veulent, elles aussi, synthétiques, mais dont les thèses essentielles sont souvent paradoxales. Le moment ne paraît donc pas mal choisi pour un essai de mise au point tenant compte de nos recherches personnelles dans ce domaine.

1. Une première version du présent travail a fourni la matière d'une conférence faite le 8 juillet 1958 aux Journées pédagogiques de l'Alliance Israélite Universelle. Le texte de cette conférence, naturellement dépourvu de notes, a été publié dans les *Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, n. 120 (septembre-octobre 1958), pp. 17-31. Une traduction italienne, due à Dante Lattes, a paru dans *La Rassegna Mensile di Israel*, vol. XXV (1959), nos 2 (pp. 75-84) et 3-4 (pp. 132-140).

2. *Historia dos Christãos Novos Portugueses* (Lisbonne, 1921). J. Lúcio de Azevedo était généralement peu favorable aux Juifs et aux Marranes, mais sa très sûre connaissance des archives de l'Inquisition portugaise lui a permis de grouper une masse importante de faits. Son *Histoire* peut servir de fil conducteur dans de nouvelles recherches grâce à la précision des références aux documents et aux textes. Postérieurement à l'ouvrage de J. Lúcio de Azevedo a paru celui de Mendes dos Remédios, *Os Judeus em Portugal*, T. II. Vicissitudes da sua história desde a época em que foram expulsos até a extinção da Inquisição. Coimbra, 1928.

3. *A History of the Marranos* (Philadelphie, 1932[1], 1941[2]). Cecil Roth a écrit un ouvrage destiné au grand public. Le livre comporte assez peu de références : il ne dispense pas de consulter les études de détail, souvent neuves, que le même historien a consacrées aux Marranes.

Le mot Marrane

L'adoption du terme de « Marranes » par l'historiographie moderne est assez curieuse et, somme toute, malheureuse : il s'agit en effet, d'une très grave insulte dont l'usage était prohibé par la législation des royaumes péninsulaires.

D'où vient le mot « Marrane » ?

Il est maintenant possible de fournir une réponse acceptable à une question qui a engendré une abondante littérature. L'histoire du mot a été faite par Arturo Farinelli dans un célèbre opuscule[1] et, récemment, le philologue catalan J. Corominas a perfectionné une ancienne étymologie arabe de *marrano*[2].

Le Castillan et le Portugais ont connu très tôt un mot *marrano* (en castillan) ou *marrão* (en portugais), avec le sens de « porc ». Selon J. Corominas, ce terme dérive du substantif arabe *máḥram* (*maḥrán* en prononciation vulgaire dans l'arabe d'Espagne) : « ce qui est prohibé, illicite ». Le porc étant prohibé dans la religion musulmane comme dans le judaïsme, l'emprunt lexicologique a été réalisé au temps où Musulmans et Juifs arabophones d'Espagne étaient en contact avec les Chrétiens : ceux-ci prirent pour le nom de la viande de porc ce qui était, chez leurs interlocuteurs, l'expression du motif qui leur faisait refuser de consommer cette viande.

Le mot *marrano* fut appliqué injurieusement en Castille aux Juifs et aux Musulmans qui se convertirent au christianisme. Dans deux documents latins, l'un d'Italie, l'autre de Toulouse, des années 1291 et 1304, il est fait allusion à des *Marrani ;* mais, au moins pour l'un de ces deux textes, la fidélité de la transmission n'est pas garantie. Par contre, aucune ambiguïté ne plane sur le décret publié en 1380 par le roi Jean 1er de Castille : il interdit, sous peine d'amende ou de prison, de traiter de *Marrano* ou de *Tornadizo* (« marrane » ou « renégat ») les Juifs et les Musulmans convertis au catholicisme. L'insulte, on le voit, est liée dès l'origine, non aux Juifs ou Musulmans proprement dits, mais à des convertis que l'on soupçonnait de rester fidèles à leurs anciennes répulsions.

1. *Marrano: storia di un vituperio* (Genève, 1925). Une première version avait paru en 1911.

2. *Diccionario critico etimológico de la lengua castellana*, vol. III, pp. 272-275. J. Corominas discute et repousse la thèse exposée par Yakov Malkiel dans son article *Hispano-Arabic* MARRANO *and its Hispano-Latin Homophone* (*Journal of the American Oriental Society*, vol. 68, 1948, pp. 175-184).

Bien avant 1380, le concept était donc prêt. Les événements de la fin du XIV[e] siècle et du XV[e] siècle dans la Péninsule ibérique vont lui fournir un vaste champ d'application.

L'ÉVOLUTION DU PROBLÈME MARRANE EN ESPAGNE ET AU PORTUGAL

Antérieurement à 1391, des Juifs hispaniques avaient dû accepter le baptême sous la contrainte morale ou même physique. Mais il faut noter que les *responsa* rabbiniques antérieurs à la date indiquée qui traitent des *anusim* (soigneusement distingués des simples renégats) concernent très souvent des *Aškenazim ;* les *responsa* émanant de rabbins installés en Espagne qui concernent les apostats ont souvent un caractère théorique (sauf ceux qui reflètent les persécutions de 1348). En définitive, avant la fin du XIV[e] siècle, le nombre des apostats et des *anusim* ne fut jamais considérable dans le judaïsme hispanique[1].

Mais, en 1391, mettant à profit la minorité du roi et la vacance du siège archiépiscopal de Séville, l'archidiacre Ferrán Martínez fait massacrer et piller les Juifs de la capitale andalouse : les survivants ne durent leur salut qu'à la fuite ou à l'acceptation du baptême. Le pogrom s'étendit, comme une traînée de poudre, aux principales communautés juives de Castille et d'Aragon. Des masses importantes de Juifs, pour éviter un massacre certain, demandèrent le baptême. L'action terroriste des massacres fut complétée, dans les années 1412-1414, par la tournée de prédications entreprise à travers certaines régions d'Espagne par le dominicain Vincent Ferrier. Ces prédications furent le prétexte de manifestations antisémitiques qui provoquèrent de nouvelles conversions collectives[2]. Des effets identiques furent obtenus

1. Voir H. J. Zimmels, *Die Marranen in der rabbinischen Literatur*, Berlin, 1932, pp. 3-9 (une étude similaire de S. Assaf a paru dans le t. V, pp. 19-60, de la Revue hébraïque *Zion*) et A. A. Neuman, *The Jews in Spain*, vol. II, (Philadelphie, 1942), pp. 322-323, n. 53.

2. Pour un exposé des faits, voir H. C. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, t. I (New York, 1908), pp. 103-117. Pour l'action de Vincent Ferrier, voir les documents officiels publiés par Fritz Baer, *Die Juden im Christlichen Spanien.* I Aragonien und Navarra (Berlin, 1929), pp. 789, 793, 795, 805, 816, 817, 819, 821, 825, ou par J. E. Martínez Ferrando et F. Solsona Climent, *San Vicente Ferrer y la Casa Real de Aragón* (Barcelone, 1955) : doc. n[os] 24, 34, 42, 43, 44, 45, 50, 53, 54, 58, et les études de Francisca Vendrell, *La actividad*

par intimidation morale au cours du Colloque de Tortosa (1413-1414)[1]. Enfin, en 1435, les Juifs de l'île de Majorque, accusés d'avoir infligé les tourments de la crucifixion à un esclave musulman, se convertissent collectivement, sous la terreur, à la religion catholique[2].

Tous ces Juifs convertis au christianisme ne furent pas intégralement assimilés par la société espagnole : on opposa aussitôt ces « nouveaux-chrétiens » aux « vieux-chrétiens », *cristianos nuevos* contre *cristianos viejos*, et on créa à l'intérieur de la communauté catholique espagnole une distinction qu'il faut bien qualifier de raciste et qui semble peu compatible avec l'universalisme proclamé par les fondateurs du christianisme.

Les événements de 1391-1435 font naître ce qu'il faut appeler, à proprement parler, le « problème nouveau-chrétien ». Il semble bien qu'au cours du XVe siècle, de très nombreux descendants de convertis soient restés secrètement fidèles à la religion de leurs ancêtres. Par ailleurs, leur entrée dans la communauté chrétienne faisait tomber les incapacités légales et les entraves qui gênaient précédemment l'activité sociale, politique et économique des Juifs. Les riches familles néo-chrétiennes s'allient à la haute noblesse et commencent à constituer une véritable classe sociale. L'antagonisme religieux qui opposait d'abord Chrétiens et Juifs, ensuite « Vieux-Chrétiens » et « Nouveaux-Chrétiens » accusés d'être des Marranes, c'est-à-dire des Crypto-Juifs, se double vite d'un antagonisme social : excitées par les Ordres Mendiants (au sein desquels militent pourtant de nombreux convertis) et par la petite bourgeoisie, les classes populaires haïssent indistinctement les Marranes judaïsants et les « Nouveaux-Chrétiens » qui se sont sincèrement intégrés au catholicisme imposé par la menace à leurs parents. Le conflit, d'abord religieux, ensuite religieux et social, favorise la naissance d'un racisme outrancier, bien que parfaitement injustifié dans la Péninsule ibérique où s'est opéré le brassage des races les plus diverses.

proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón (in *Sefarad*, t. XIII, 1953, pp. 81-104) et de Joan Fuster, *Notes per a un estudi de l'oratoria vicentina* (in *Revista Valenciana de Filologia*, IV, 1954, en particulier aux pp. 111-115).

1. Sur ce colloque, voir l'étude d'Isaac (Fritz) Baer dans son *Histoire des Juifs dans l'Espagne chrétienne* (en hébreu) et le livre du P. A. Pacios López, *La disputa de Tortosa*, 2 vols. Madrid-Barcelone, 1957 (c. r. ci-après, pp. 147 sq.).

2. Voir A. Lionel Isaacs, *The Jews of Majorca*, Londres 1936, pp. 110-117 et Baruch Braunstein, *The Chuetas of Majorca. Conversos and the Inquisition of Majorca*. Columbia University Oriental Studies, vol. XXXIX, 1936, pp. 43-44.

La première mesure raciste est l'éphémère Sentence-Statut édicté par les insurgés tolédans de 1449. Cette Sentence-Statut déclarait tous les Nouveaux-Chrétiens, sans distinction de sincérité ou d'infidélité religieuse :

... infames, inhabiles, incapaces e indignos para haber todo oficio e beneficio publico y privado en la dicha cibdad de Toledo y en su tierra, termino y jurisdiccion, con el qual puedan tener señorio en los christianos viejos en la santa fe catholica de nuestro Señor Jesuchristo creyentes e facerles daños e injurias, y ansi mesmo ser infames, inhabiles, incapaces para dar testimonio e fe como escribanos publicos o como testigos y especialmente en esta cibdad...

La Sentence-Statut, condamnée par le Roi et par le Pape, provoqua une ardente polémique où des ecclésiastiques et des juristes, eux-mêmes souvent d'origine juive, prirent la défense des « Nouveaux-Chrétiens » sincèrement catholiques[1].

Mais les adversaires des *conversos* finirent par imposer à la fin du XV[e] siècle les deux mesures radicales qui leur paraissaient seules susceptibles de régler le problème :

1° L'instauration d'une rigoureuse Inquisition, dont la Papauté perdra vite le contrôle, qui, par la confiscation des biens, la prison et les exécutions capitales, sera chargée de maintenir dans le catholicisme les « Nouveaux-Chrétiens » qui n'avaient pas rompu tous leurs liens avec le judaïsme ;

2° L'expulsion, en 1492, de tous les Juifs résidant dans les États d'Isabelle de Castille et de Ferdinand d'Aragon, afin d'éviter la « contamination » des « Nouveaux-Chrétiens » par les Juifs[2].

Pour échapper à la vente à vil prix de leurs biens, qui équivalait à une véritable spoliation ; pour échapper égale-

1. Sur cette question, voir Alonso de Cartagena, *Defensorium unitatis christianae* (édition du P. Manuel Alonso, Madrid, 1943) ; Juan de Torquemada, *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas* (Defensa de los Judios conversos) (Édition de N. López Martínez et V. Proaño Gil, Burgos, 1957) et les articles d'Eloy Benito Ruano (qui prépare un livre sur *Las « inquietudes » de Toledo en el siglo XV*) : a) La « *Sentencia-Estatuto* » *de Pero Sarmiento contra los conversos toledanos* (*Revista de la Universitad de Madrid*, VI, 1957, pp. 277-306) ; b) *El memorial contra los conversos del Bachiller Marcos García de Mora* (« *Marquillos de Mazarambroz* ») in *Sefarad*, XVII, 1957, pp. 314-351. Avec la Sentence-Statut de 1449 commence l'histoire des Statuts de Pureté de Sang qui est étudiée dans la thèse de Sorbonne (inédite) d'A. Sicroff et dans l'ouvrage d'A. Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, publié dans le tome III (de 1955) des *Estudios de historia social de España* et en tirage à part de 252 pages.

2. Sur l'établissement de l'Inquisition en Espagne et sur l'expulsion des Juifs, on consultera toujours avec profit le premier livre du tome I de *A History of the Inquisition of Spain* de H. C. Lea. Voir aussi l'article de F. Cantera,

ment aux rigueurs de l'exil qu'acceptaient d'importantes masses judéo-espagnoles, de nombreux Juifs d'Espagne sollicitèrent, eux aussi, le baptême. De très nombreux autres se réfugièrent au Portugal dont le roi Jean II leur avait ouvert l'accès, moyennant finances. Le successeur de Jean II, Emmanuel 1er, pour permettre la conclusion d'un mariage dynastique, obéit en apparence aux injonctions de la Castille et expulsa théoriquement tous les Juifs de son royaume. Mais, peu désireux, en réalité, de se séparer de sujets travailleurs et souvent riches, il refuse les embarcations aux expulsés et les convertit de force, en 1497, au catholicisme[1].

Arrêtons-nous un instant pour considérer le cas de ces dizaines de milliers de Juifs ibériques qui, de 1391 à 1497, ont accepté le baptême. Ne craignant pas le ridicule qui s'attache aux verdicts énoncés dans le calme des cabinets de travail, des historiens juifs (Cecil Roth, Isaac Baer) n'ont pas hésité à condamner l'absence d'héroïsme de ces dizaines de milliers de *Sefardim* et à leur opposer les Juifs du Rhin qui « sanctifièrent le Nom du Seigneur » plutôt que d'abjurer leur foi. Cecil Roth veut bien admettre que les expulsions de Juifs de nombreux pays européens avaient fermé beaucoup des voies de sortie possibles aux Juifs hispaniques. Mais il n'en soutient pas moins qu'une assimilation sociale complète au reste de la population leur avait rendu l'apostasie facile. Pour I. Baer, c'est l'abandon de la conception mythico-irrationnelle de la religion pour une spiritualité rationnelle qui explique l'opposition entre la lâcheté de ces *Sefardim* et le courageux sacrifice des *Aškenazim* rhénans.

Isaiah Sonne, dans un vigoureux compte-rendu[2] a rétabli les faits :

Durant la première Croisade, de nombreux *Aškenazim* (et même des communautés entières à Regensburg et à Metz) se sont laissés baptiser. Par ailleurs, il y a eu en Espagne un grand nombre de martyrs volontaires.

Ce qui différencie la situation des deux groupes de Juifs, c'est l'attitude de leurs antagonistes chrétiens. Lorsque les

Fernando de Pulgar y los conversos, paru dans *Sefarad*, IV, 1944, pp. 295-348. Il n'y a rien de bien nouveau dans la volumineuse compilation, violemment hostile aux Juifs et aux Marranes, de N. López Martínez, *Los Judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*, Burgos, 1954.

1. Le récit des faits dans le livre II de l'admirable *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* du grand historien Alexandre Herculano (nous utilisons la dixième édition dirigée par David Lopes).

2. *On Baer and his Philosophy of Jewish History* in *Jewish Social Studies*, IX, 1947, pp. 61 et svtes.

Juifs avaient uniquement à subir l'assaut de la populace avide de massacre et de pillage, ils n'avaient guère d'autre solution que l'acceptation du martyre : ce fut généralement le cas en Allemagne. En Espagne, au contraire, l'action temporaire des pogromistes venait s'insérer dans une politique systématique de conversion des Juifs menée par la royauté et l'Église, politique qui utilisait l'évangélisation pacifique et l'intimidation morale aussi bien que la terreur et la contrainte physique.

Une fois les excès de la première Croisade passés, le *Parnas* Mošeh ben Yekutiel obtint de l'empereur Henri IV l'autorisation pour les *anusim* de retourner au judaïsme. En Espagne et au Portugal, l'Église, bien que déconseillant en théorie la conversion violente, considérait tous les baptêmes, même ceux obtenus par la contrainte, comme indélébiles et irrévocables. Bien mieux, dans les deux pays, une terrible juridiction spéciale, l'Inquisition, sera chargée de maintenir dans le catholicisme les Juifs qui y furent incorporés par la violence.

Quant au rationalisme des *Sefardim*, il a peut-être été, comme le soutient I. Sonne, le soutien de la foi juive de nombreux Marranes. Par ailleurs, de nombreuses apostasies se sont produites dans les rangs des cabbalistes. En définitive, c'est plutôt une différence dans les situations historiques qui leur furent créées par les chrétiens qui explique les réactions différentes (lorsqu'elles le furent) des *Aškenazim* et des *Sefardim* devant les violences antisémitiques.

Reprenons maintenant l'étude de l'évolution des problèmes « nouveau-chrétien » et « marrane » dans les deux pays de la Péninsule. A partir de la fin du xve siècle, ces problèmes vont évoluer différemment au Portugal et en Espagne.

Dans ce dernier pays, une répression inquisitoriale effroyable s'abat sur les Marranes judaïsants et aussi bien sur d'innocents « Nouveaux-Chrétiens » : c'est l'époque personnifiée par l'Inquisiteur Diego Rodríguez Lucero. Les effets de l'expulsion des Juifs sont complétés par les autodafés, les spoliations et l'émigration massive des « Nouveaux-Chrétiens » persécutés. Le crypto-judaïsme se réfugie dans des groupes minuscules, et généralement très isolés, que l'Inquisition découvre de temps en temps à Murcie, en Extrémadoure, etc.[1].

1. Il manque un bon livre de synthèse sur l'activité de l'Inquisition espagnole contre les Marranes de l'époque de sa fondation à 1580 : par contre, les études de détail abondent. On sait que les Archives de l'Inquisition espagnole (déposées actuellement à l'*Archivo Histórico Nacional* de Madrid) sont très incomplètement conservées : les seuls tribunaux dont une documentation assez abondante

Au Portugal, au contraire, les très nombreux Juifs agrégés par la violence au christianisme en 1497 ne sont pas réellement inquiétés avant 1536[1]. A cette date, en effet, et après de honteuses tractations où la Curie romaine pratique un profitable jeu de bascule entre les ambassadeurs portugais et les représentants des « Nouveaux-Chrétiens »[2], le roi Jean III, successeur d'Emmanuel Ier, obtient du Pape la création d'une Inquisition particulière pour son royaume. Les ravages de celle-ci dépasseront ceux de l'institution castillane similaire dont l'activité anti-marrane se ralentit considérablement après les terribles excès des premières décennies.

Aucun effort spécial n'est entrepris au Portugal de 1497 à 1536 pour convertir réellement au catholicisme les « Nouveaux-Chrétiens »[3]. C'est pendant ces quarante années, d'une importance spirituelle décisive, que seront jetées les fondations de la religion proprement marrane. Ces années sont également décisives pour ce qui est de la condition économico-sociale des « Nouveaux-Chrétiens ». Comme cela avait été le cas en Espagne, la conversion au catholicisme élimine les entraves légales à l'activité économique des Juifs portugais, activité qui était déjà extrêmement importante au Moyen Age. Les « Nouveaux-Chrétiens » pénètrent même dans la noblesse ; mais surtout, ils envahissent littéralement les professions financières, commerciales et artisanales. Les documents, même officiels, des XVIe et XVIIe siècles indiquent une mono-

subsiste sont ceux de Tolède et de Valence. D'autres documents se trouvent aujourd'hui dans des collections étrangères : à Bordeaux, Paris, Londres, Halle, etc. Parfois, d'utiles découvertes permettent de reconstituer *grosso modo* toute l'activité d'un tribunal ; c'est le cas de la liste des *sambenitos* découverte par Antonio Rodríguez-Moñino et utilisée dans son bel article, *Les Judaïsants à Badajoz de 1493 à 1599* (*Revue des Études Juives*, tome CXV, 1956, pp. 73-86). Cette liste permet de tracer la courbe de l'activité de l'Inquisition *extremeña* avec ses pointes de 1529-1531 (consécutive à l'agitation provoquée par David Reubeni) et 1563-1565 (peut-être provoquée par les informations réunies dans la Méditerranée orientale par l'évêque de Coïmbre, D. João Suares).

1. Si l'on excepte le massacre des « Nouveaux-Chrétiens » par la populace de Lisbonne en 1506.

2. Ces longues tractations sont minutieusement étudiées dans le chef-d'œuvre d'Alexandre Herculano, *História da origem e estabelicimento da Inquisição em Portugal*. La plupart des documents utilisés par le grand historien ont été postérieurement publiés par l'Académie des Sciences de Lisbonne dans les tomes I-VI du *Corpo Diplomático Português*.

3. Sur ce point, voir l'introduction à notre édition du manuscrit de l'historien João de Barros, *Diálogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos Judeus* (Lisbonne, Livraria Studium Editora, 1950).

polisation presque totale par les « Nouveaux-Chrétiens » de la finance et du haut commerce. Tant et si bien que les plaidoyers et les actes royaux en faveur des descendants des convertis parlent le plus souvent des *homens de negócios*, « les hommes des affaires », expression qu'on juge alors équivalente de *homens da nação*, « les hommes de la nation hébraïque » ou de *cristãos novos*, « Nouveaux-Chrétiens ».

C'est cette infiltration massive des « Nouveaux-Chrétiens » portugais, judaïsants ou non, dans la finance et le haut commerce des premières décennies du XVIe siècle qui va déterminer le rôle historique fondamental des « Nouveaux-Chrétiens » et des Marranes dans l'histoire universelle au XVIIe siècle. En effet, en 1580, le Portugal est annexé par Philippe II d'Espagne et une monarchie dualiste est établie dont les immenses empires coloniaux s'étendent en Amérique, en Afrique et en Asie.

Le commerce de l'empire colonial lusitan est réservé aux Portugais, c'est-à-dire pour une grande partie aux « Nouveaux-Chrétiens » portugais. Mais, par contre, ces mêmes « Nouveaux-Chrétiens » portugais, très souvent crypto-juifs, se répandent en grand nombre dans les principales villes commerciales espagnoles, surtout à Séville et à Madrid, et dans les territoires espagnols d'outre-mer, où le nom de *Portugais* devient synonyme de « Nouveau-Chrétien » et, le plus souvent, de « crypto-juif »[1].

Ces Portugais d'un genre spécial qui s'infiltrent en Espagne viennent y réveiller le problème « nouveau-chrétien ». En effet, au cours des quatre-vingt premières années du XVIe siècle, les « Nouveaux-Chrétiens » espagnols qui avaient survécu à la terreur de l'Inquisition naissante, ou n'avaient pas émigré, s'étaient pour la plupart intégrés dans le christia-

1. Voir l'avis autorisé de P. Chaunu, dans son article des *Annales. Économies-Sociétés-Civilisations*, IX, 1954, p. 53 : « Il faut tenir compte aussi, quand on parle de l'emprise portugaise sur le commerce de Castille, de l'invasion portugaise dans toutes les Indes de Castille ; non seulement à Buenos Aires, et dans le Rio de la Plata, mais encore (comme le prouve la correspondance de la *Casa de Contratación* de Séville) dans toute la Terre Ferme et dans les îles. Ces Portugais sont pour la plupart des nouveaux chrétiens peu ou mal convertis — ces juifs qui sont partout dans le Brésil après 1600, comme Boxer et Canabrava le montrent, et qui au-delà des frontières du Brésil pénètrent dans l'empire espagnol... ». (L'article, intitulé *Autour de 1640. Politiques et Économies atlantiques*, est une étude sur le bel ouvrage de C. R. Boxer, *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola, 1602-1686*, Londres, 1952). Eugenio Asensio prépare une étude sur l'importante *Suplicacion...en defensa de los Portugueses* (Madrid, 1630) du Portugais Lorenço de Mendoça, commissaire du Saint-Office dans la ville de Potosí.

nisme au sein duquel ils formaient, cependant, une masse inquiète où les « nouveautés » religieuses de l'époque (l'illuminisme, l'érasmisme et le mysticisme) trouvaient souvent une clientèle de choix[1].

L'effort persévérant de l'historiographie contemporaine a rattaché au groupe « nouveau-chrétien » un grand nombre des principales personnalités intellectuelles et religieuses du XVIe siècle espagnol. Les deux découvertes récentes les plus sensationnelles furent celles concernant les familles du grand philosophe Jean-Louis Vivès et de sainte Thérèse d'Avila. Le père du philosophe fut brûlé sur le bûcher ainsi que la dépouille mortelle de sa mère[2], et un grand-père de la sainte mystique fut « réconcilié » comme judaïsant[3].

Mais ces exemples remarquables eux-mêmes prouvent que l'absorption des « Nouveaux-Chrétiens » espagnols par le catholicisme officiel était pratiquement réalisée vers 1580. A la fin du siècle, le dominicain Agustín Salucio, adversaire des statuts de pureté de sang, résumait exactement la situation lorsqu'il disait :

> ¿ Quién duda que, aunque todavía puede aver recelo de algunos particulares, a lo menos en lo general de España (eceto Portugal), ay toda seguridad de que son christianos de coraçón los que tienen alguna raça ?[4].

Le drame de ces familles néo-chrétiennes n'est plus directement affecté par l'Inquisition qui s'acharne, à cette époque, contre toutes les tendances spirituelles susceptibles d'évoluer vers les mouvements réformés de l'Europe du Nord. Si leur condition reste une condition diminuée, c'est en vertu du racisme spécial qui s'exprime dans la prolifération des statuts

1. Cet important aspect de l'histoire spirituelle espagnole au XVIe siècle a été documenté remarquablement par la magistrale thèse de Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne* (Paris, 1937 ; traduction espagnole en deux volumes, Mexico, 1950). Il est également étudié dans un chapitre de l'étude très neuve d'Eugenio Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines (Revista de Filología Española*, XXXVI, 1952, surtout aux pp. 56-69). Sur l'influence des *conversos* sur la culture et la spiritualité espagnoles, il faut citer les thèses, souvent aventureuses, d'Américo Castro, *La realidad histórica de España*, México, 1954 (modification du livre publié à Buenos Aires, en 1948, *España en su historia. Cristianos, Moros y Judíos).*

2. D'après les découvertes d'Abdón M. Salazar. Voir les données communiquées par cet érudit à Américo Castro à la p. 551 (n. 44) de *La realidad histórica de España.*

3. D'après les documents publiés par Narciso Alonso Cortés. Voir, par exemple, H. Serís, *Nueva genealogía de Santa Teresa* in *Nueva Revista de Filología Hispánica*, X, 1956, pp. 364-384.

4. Citation d'Eugenio Asensio, *art. cit.*, p. 66.

de *limpieza de sangre*, excluant les « Nouveaux-Chrétiens » de nombreuses corporations, charges et dignités civiles et religieuses. Ces nouveaux statuts, à la différence de celui édicté en 1449, ont reçu la sanction favorable du Pape et du Roi.

Or, les « Nouveaux-Chrétiens » portugais qui envahissent l'Espagne et l'empire espagnol après 1580 sont très souvent des Marranes, des Judaïsants, contre lesquels l'Inquisition castillane exerce bien vite une répression active, quoique moins cruelle que dans la première et terrible phase de son activité. L'Inquisition espagnole est devenue une lourde machine bureaucratique, aussi lente que les autres rouages de la bureaucratie espagnole : elle semble, en outre, avoir compris que les marchands marranes constituent une matière première dont il ne faut pas provoquer l'épuisement.

P. Chaunu a noté également des concomitances entre les recrudescences d'activité inquisitoriale au Mexique et à la Nouvelle Grenade et les retournements de la conjoncture économique. Il écrit :

> Le judaïsant, dans un monde espagnol purgé pourtant de dissidence, joue, à Mexico comme à Madrid, le rôle indispensable de bouc émissaire, catalyseur des mécontentements qu'entraînent dans les économies des réajustements de longue haleine. Ce qui compte en l'occurrence, c'est le nombre des condamnés ; il nous suffit qu'il soit plus fort au début qu'à la fin, en période d'adaptation à la contraction, qu'en période de stabilisation dans la contraction[1].

Quoi qu'il en soit, la chasse aux Marranes portugais devient, au XVIIe siècle la principale occupation des tribunaux inquisitoriaux espagnols[2]. Elle est menée avec méthode, mais, semble-t-il, sans cruauté ni illégalité inutiles. Les Inquisiteurs espagnols ne paraissent pas partager, au XVIIe siècle, la farouche haine raciale dont sont animés, à la même époque, leurs collègues portugais. Ils paraissent plus désireux de confisquer des biens que de brûler des personnes. Les énormes confiscations opérées sur les marchands marranes de Mexico

1. *Pour un tableau triste du Mexique au milieu du XVIIe siècle* in *Annales. Économies-Sociétés-Civilisations*, X, 1955, p. 83. La même idée est exprimée par P. Chaunu dans ses articles *Autour de 1640 (Annales, IX, 1954, p. 54)* et *Inquisition et vie quotidienne dans l'Amérique espagnole au XVIIe siècle* (*Annales*, XI, 1956, pp. 234-235).

2. Cette affirmation peut être illustrée par les statistiques (d'origine inquisitoriale) étudiées par H. C. Lea aux pp. 552-553 du tome III de *A History of the Inquisition of Spain.*

au milieu du XVIIe siècle et sur ceux de Majorque en 1679 et en 1691 ont attiré l'attention des historiens[1].

Un réveil brutal se produisit en 1720 lorsque les Inquisiteurs s'aperçurent que les Marranes avaient reconstitué à Madrid une véritable synagogue en rapport avec la communauté juive de Livourne. Cette découverte donna le signal d'une recrudescence de l'activité anti-marrane : entre 1721 et 1727, plus de 824 judaïsants furent arrêtés en Espagne : 75 périrent sur le bûcher, 74 furent brûlés en effigie. Après 1727, le problème marrane diminue rapidement d'intensité[2].

Mais il importe de souligner que c'est le renouveau judaïsant provoqué en Espagne par l'arrivée des Marranes portugais après 1580 qui a empêché, au XVIIe siècle, l'intégration totale dans la société espagnole des « Nouveaux-Chrétiens » descendants des convertis du XVe siècle. A la fin du XVIe siècle, de nombreuses voix s'élevaient contre l'absurdité et la cruauté du racisme spécial des « statuts de pureté de sang » ; leur abrogation, ou tout au moins leur modération, semblait sur le point d'être obtenue. Le marranisme des Portugais vint réveiller l'hostilité populaire contre tous les « Nouveaux-Chrétiens » et confiner dans un véritable « ghetto moral » les familles catholiques espagnoles qui n'avaient su ou n'avaient pu faire oublier leurs origines juives[3].

Le cas le plus émouvant et le plus célèbre est celui des *chuetas* de l'île de Majorque. De nombreux descendants des Juifs convertis sous la menace en 1435 furent pendant longtemps d'authentiques Marranes, c'est-à-dire de vrais Judaïsants. De 1679 à 1691, donc plus de deux siècles après la conversion générale des Juifs de Majorque, un nombre considérable de Judaïsants furent condamnés dans une série impressionnante d'autodafés. Après ces condamnations, le crypto-judaïsme déclina dans l'île ; mais, malgré les efforts du pouvoir central, les descendants des Juifs convertis en 1435 continuèrent à être frappés d'ostracisme par les « Vieux-Chrétiens » de Majorque[4].

1. H. C. Lea, *op. cit.*, t. III, pp. 218-219 et 306-307, et B. Braunstein, *The Chuelas of Majorca*, pp. 69-71, 85.

2. H. C. Lea, *op. cit.*, t. III, pp. 308-311.

3. Sur toutes ces questions, voir les chapitres IV-V-VI de la Première partie du livre d'A. Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos en Castilla en la edad moderna*.

4. En 1951 a paru, à Palma de Majorque, une édition en fac-similé d'un pamphlet anti-*chueta* de 1857 (*La Sinagoga balear* de Juan de la Puerta Vizcaino) qui, pour désigner leurs descendants à la vindicte des contemporains, recopiait les listes des condamnés par l'Inquisition au cours des siècles de son existence.

Le réveil du marranisme en Espagne à la fin du XVIe siècle est, comme on l'a vu, une conséquence de la situation au Portugal. Du 20 septembre 1540, date du premier autodafé de Lisbonne, au 20 octobre 1765, date du dernier autodafé portugais où paraît un Judaïsant, le problème marrane sera le problème social essentiel du Portugal. Seule la poigne rude du Marquis de Pombal, en domestiquant l'Inquisition et en supprimant la distinction légale entre « Nouveaux » et « Vieux-Chrétiens », réussira à le résoudre.

En 1540 commence une longue lutte entre l'Inquisition et les Marranes portugais, lutte matérialisée par les dizaines de milliers de procès et par les milliers de dénonciations (recueillies soigneusement dans des volumes spéciaux) que conservent aujourd'hui les Archives Nationales de la Tôrre do Tombo, à Lisbonne. L'histoire de l'Inquisition portugaise et de l'héroïque résistance des Marranes ne sera vraiment écrite que lorsque cette immense documentation aura été publiée ou, pour le moins, analysée[1].

LA RÉPRESSION INQUISITORIALE ET LA RÉALITÉ DE LA RELIGION MARRANE[2]

On connaît la profonde iniquité de la justice inquisitoriale essentiellement basée sur le secret. Les noms des dénonciateurs n'étaient pas communiqués aux accusés : ceux-ci devaient

Les éditeurs de 1951 affirment que pour supprimer « un absurde problème qui n'est plus racial, linguistique, ni religieux », le mieux est de « faire connaître tout ce que l'on a écrit de bon ou de mauvais sur lui ». Ce souci louable d'édification semble malheureusement s'être borné jusqu'ici à la reproduction d'un des plus « mauvais » ouvrages sur la question. Sur les *Chuetas* de Majorque, voir, en général, le livre cité précédemment de Baruch Braunstein.

1. Les archives de l'Inquisition portugaise sont infiniment mieux conservées que celles de l'Inquisition espagnole, mais elles présentent néanmoins des lacunes, surtout pour les premières décennies de son activité. Ce qui gêne beaucoup la recherche, c'est le manque d'un inventaire sommaire moderne des fonds inquisitoriaux.

2. Il n'entre pas dans le cadre du présent article de fournir une bibliographie détaillée sur l'histoire des Inquisitions espagnoles et portugaises. Pour tracer le tableau qui va suivre, nous avons tenu compte : 1° des travaux classiques de H. C. Lea, J. Lúcio de Azevedo, C. Roth, A. Baião, etc. ; 2° des documents publiés, surtout au XVIIe siècle, au cours des controverses entre l'Inquisition et les Jésuites ; 3° des centaines de procès et de dénonciations que nous avons personnellement étudiés à Lisbonne et à Madrid.

les deviner et tenter ensuite d'invalider leur témoignage. Les dates exactes et les lieux des « délits » reprochés étaient également masqués dans la publication des *libelos*. Pour résoudre ces tragiques énigmes, les accusés étaient enfermés dans des cachots et totalement isolés du monde extérieur. Des orifices pratiqués dans les cachots permettaient aux gardiens d'exercer une surveillance constante sur ce qui pouvait être, aux yeux des Inquisiteurs, la manifestation extérieure d'un comportement religieux hérétique : deux des plus célèbres victimes de l'Inquisition portugaise, Manuel Fernandes Vilareal et Antonio José da Silva, furent brûlées pour avoir fait des jeûnes judaïques en prison.

Pendant des mois entiers, pendant des années, les prisonniers étaient abandonnés à leur sort, les intervalles entre les différents interrogatoires étant laissés à la discrétion des Inquisiteurs. Ils cédaient généralement au désespoir et finissaient par demander audience à l'Inquisiteur de service pour confesser leurs « fautes » ou « crimes » et pour dénoncer leurs « complices ». En effet, dans l'esprit de la religion inquisitoriale, la preuve la plus sincère du repentir et de la reconversion au catholicisme d'un Judaïsant résidait dans d'abondantes dénonciations, en particulier contre les parents les plus proches. Le témoignage des enfants était accepté et ils étaient poursuivis avec la même rigueur que les accusés ayant dépassé l'âge de la majorité. Ainsi le système inquisitorial se nourrissait lui-même en un mouvement perpétuel. Chaque procès engendrait de nouveaux procès ou, tout au moins, de nouvelles dénonciations qu'une bureaucratie minutieuse et une police omniprésente finissaient souvent par concrétiser en de nouveaux procès.

Une fois prisonnier du Saint-Office, le « Nouveau-Chrétien » accusé de judaïsme voyait s'ouvrir devant lui les perspectives suivantes :

A) Était-il vraiment coupable au regard de la justice inquisitoriale, c'est-à-dire, avait-il vraiment judaïsé en esprit ou en pratique ?

Il pouvait nier.

Tout dépendait alors de l'appréciation par l'Inquisition (l'avocat de l'accusé, fonctionnaire de l'Inquisition, ne jouant pratiquement aucun rôle) des charges réunies contre lui.

Si l'Inquisition les considérait insuffisantes et si l'accusé résistait aux tortures, les décisions suivantes pouvaient être rendues :

l'absolution (sentence extrêmement rare qui n'était appliquée pratiquement qu'à des « Vieux-Chrétiens » faussement accusés de judaïsme) ;

la condamnation à l'abjuration *de vehementi* ou *de levi*, selon la nature des indices recueillis par le Saint-Office.

Si les charges étaient considérées suffisantes, l'accusé, en continuant à nier, devenait un *négatif* qui finissait sur le bûcher.

L'accusé décidait-il de confesser ses « fautes » et de dénoncer ses « complices » ? Il n'était pas pour cela au bout de ses peines.

Si ses confessions étaient incomplètes, s'il ne retraçait pas exactement les circonstances de ses « délits », s'il ne dénonçait pas tous ses « complices », le prisonnier devenait, au cas où la torture ne rafraîchissait pas sa mémoire ou au cas où il persistait dans son attitude, un *diminuto* qui pouvait être, comme le *négatif* « relaxé au bras séculier » pour être brûlé.

Si les confessions étaient jugées sincères et complètes par l'Inquisiteur, l'accusé était miséricordieusement admis à la « réconciliation » par l'Église, mais tous ses biens étaient confisqués[1].

A tous les condamnés non exécutés pouvaient être infligées supplémentairement les peines suivantes : le bannissement, les galères, le fouet, la prison, sans compter le port du *sambenito* qui était ensuite exposé dans l'église principale de la résidence du condamné.

En cas de nouveau procès s'achevant par une condamnation, tous ceux qui avaient confessé leurs « fautes » la première fois, mais aussi, chose plus exhorbitante, tous ceux qui avaient abjuré précédemment un *léger* ou un *véhément* soupçon d'hérésie, étaient considérés comme relaps et brûlés sur le bûcher.

B) L'accusé était-il vraiment innocent ? (C'était le cas des « Nouveaux-Chrétiens » faussement accusés de crypto-judaïsme soit par des « Vieux-Chrétiens », soit par des prisonniers du Saint-Office désireux d'améliorer leur situation par la dénonciation de prétendus « complices »).

Le cas de cette catégorie d'accusés était vraiment désespéré. Ils pouvaient se tirer d'affaire en confessant des « délits » inexistants et en dénonçant d'inexistants « complices » : mais ils risquaient encore d'être considérés *diminutos*, puisque seul le hasard faisait coïncider leurs « confessions » de « délits » inexistants et les dénonciations dont ils étaient victimes. S'ils protestaient jusqu'au bout de leur innocence, leur sort était entre les mains des Inquisiteurs qui les déclaraient souvent *négatifs* et les condamnaient au bûcher.

1. Tous les biens du prévenu étaient séquestrés dès son arrestation et sa famille, même innocente, était aussitôt réduite à la misère.

L'existence de ce type d'erreurs judiciaires était reconnue par l'Inquisition elle-même qui condamnait des faux témoins et absolvait la mémoire de personnes injustement condamnées. La tactique des Jésuites portugais, lorsqu'ils attaquèrent l'institution inquisitoriale, fut de monter en épingle les sentences les plus scandaleuses (par exemple la condamnation d'innocents « Vieux-Chrétiens ») où l'iniquité inquisitoriale aboutissait à l'absurde[1].

On voit que, pour tout prisonnier du Saint-Office, le choix était pratiquement entre la perte de la vie et celle des biens, l'honneur de l'accusé (et de tous ses parents et descendants) étant, de toutes façons, irrémédiablement compromis. A ce système, en lui-même inique, s'ajoutaient au Portugal les effets d'une application frisant souvent l'illégalité. Tout au long de leur lutte dramatique, les « Nouveaux-Chrétiens » portugais réclamèrent l'adoption dans leur pays des règles de l'Inquisition castillane. Or, à en juger par les règlements écrits, il n'y avait guère de différence théorique entre les deux institutions. Ce qui différait c'était l'application du règlement : généralement correcte et mesurée en Espagne au XVII[e] siècle ; souvent arbitraire, injuste et cruelle au Portugal.

L'impression de malaise que produit une telle procédure et celle que crée l'existence indéniable de nombreuses condamnations d'innocents sont encore aggravées par la lecture des procès concernant des accusés n'ayant jamais quitté le Portugal[2]. Toujours les mêmes « fautes », le même judaïsme

1. C'est le cas, en particulier, pour le plus célèbre des pamphlets qui devait porter initialement le titre de *Relação dos procedimentos da Inquisição no Reyno de Portugal*, mais qui fut imprimé sous celui de *Noticias reconditas del procedimento de las Inquisiciones de España y Portugal con sus presos*. Ce pamphlet est dû très vraisemblablement à la collaboration de Jésuites portugais et de Pedro Lupina Freire, ancien fonctionnaire de l'Inquisition. En utilisant deux manuscrits, nous avons l'intention de donner une édition plus logique que celles diffusées par les adversaires de l'Inquisition d'un document dont un auteur aussi peu suspect que J. Lúcio de Azevedo a pu écrire « Depoimento cabal e jamais excedido, quanto ao assumpto, na exacção e na clareza. Desde a prisão até à sentença e à morte, nenhum dos tropeços e angustias que ao mofino réo se deparavam no correr da causa, falta na relação. Tudo quanto as *Noticias* patenteiam do regimen dos carceres, das astucias de Inquisidores e accusados, d'aquelles para alcançarem as confissões, d'estes para escaparem à morte, é a rigorosa verdade » (*Historia dos Christãos Novos Portugueses*, p. 309).

2. Lorsqu'il s'agit de personnes ayant pratiqué le judaïsme hors de la Péninsule, les confessions recueillies au cours des procès (en Espagne et au Portugal) donnent une idée beaucoup plus riche de la religion juive et garantissent, par contraste, la relative sincérité des « confessions » des autres Marranes.

très spécial. On a un peu l'impression que les accusés cherchaient à confesser ce que l'Inquisition attendait d'eux. Un doute s'empare parfois de l'historien : ne s'agirait-il pas en réalité d'une tragique mystification montée par la bureaucratie inquisitoriale qui inventait le judaïsme marranique pour pouvoir le poursuivre, le condamner et s'enrichir ainsi de ses dépouilles ?

Des historiens récents ont adopté ce point de vue.

Ellis Rivkin s'en prend à Isaac Baer et à Ḥayyim Beinart qui ont utilisé les procès inquisitoriaux pour reconstituer la vie religieuse des « Nouveaux-Chrétiens » espagnols. Après avoir défini une conception « structuraliste » de l'histoire qui permet, seule, selon lui, d'échapper à la tyrannie du document, cet auteur affirme catégoriquement :

> Les *conversos* ne furent pas persécutés à cause de leur judaïsme secret ; l'Inquisition ne fut pas établie pour détruire une menace contre la foi catholique ; les documents de l'Inquisition ne peuvent être utilisés comme témoignages sur la vie religieuse des *conversos :* ils constituent uniquement une source lorsqu'il s'agit de déterminer ce que l'Inquisition voulait que le peuple crût des *conversos*[1].

Lorsqu'on examine les données sur lesquelles s'est basé E. Rivkin pour énoncer cette thèse fracassante, on est confondu par la faiblesse de l'argumentation.

Certes, il n'est pas question de nier que l'antisémitisme et l'anti-marranisme péninsulaires n'aient eu des bases économico-sociales autant que religieuses, ni que les Juifs ou les Marranes n'aient servi de boucs émissaires dans des conjonctures politiques ou économiques difficiles. Mais ces faits indéniables n'autorisent pas l'historien à confondre deux choses assez différentes : agitation antisémitique et répression inquisitoriale du crypto-judaïsme.

Le judaïsme secret de nombreux *conversos* est attesté :

1° par les *responsa* rabbiniques qui, à partir de 1391, viennent confirmer directement ou indirectement bien des affirmations des documents inquisitoriaux ;

2° par les cas des innombrables *anusim* ou descendants d'*anusim* qui ont rejoint, au cours des siècles, des communautés juives ;

3° par des autobiographies de Marranes revenus au judaïsme, autobiographies qui sont des sources *juives*, souvent

1. Ellis Rivkin, *The utilization of non-Jewish sources for the reconstruction of Jewish history* in *The Jewish Quarterly Review*, XLVIII, 1957-1958, pp. 192-193.

conservées en manuscrit dans des archives et bibliothèques *juives*[1].

L'histoire de l'Inquisition ne se confond pas avec celle de l'animosité « structurelle » des sociétés hispaniques contre les *conversos*, sincères ou non. En effet, le racisme des statuts de pureté de sang n'est pas directement d'origine inquisitoriale. Par ailleurs, l'Inquisition espagnole a été très active contre les Judaïsants à deux époques bien déterminées (immédiatement avant et après l'expulsion des Juifs en 1492, après l'arrivée des Marranes portugais), alors que le problème des *Conversos* s'est maintenu pendant des siècles.

Enfin, il est ridicule de refuser toute créance aux documents inquisitoriaux parce que l'affaire du saint Enfant de la Guardia reprend l'odieuse calomnie du meurtre rituel et parce qu'il est démontré que Lucero a condamné des innocents.

L'Inquisition, comme toute institution humaine, reflète la psychologie des hommes qui la composent. Il n'y a pas *une* Inquisition péninsulaire, dont tous les documents sont d'abominables faux, mais *des* tribunaux inquisitoriaux dont les juges différaient d'esprit selon les lieux et selon les époques : certains de ces juges furent de sinistres tyrans comme Lucero ; beaucoup furent des fonctionnaires, plus ou moins cruels selon les cas, qui appliquaient les règles de l'institution dans laquelle ils avaient demandé à entrer ; d'autres, enfin, furent des fonctionnaires indolents qui s'acquittaient mal de la tâche qui leur était confiée.

Par ailleurs, beaucoup de confessions de prisonniers du Saint-Office sont viciées pour des raisons contraires. Certains ont avoué des « crimes » inexistants, mais d'autres ont nié tout rapport avec le crypto-judaïsme et ont été acquittés ou condamnés à des peines légères, qu'on retrouve quelques années plus tard dans les communautés juives de la Diaspora sefardie. Sans parler des milliers de prisonniers qui ont découvert la vérité du christianisme dans les cachots et se sont repentis juste à temps d'éviter le bûcher : des centaines de ces « repentis », après avoir été « réconciliés » dans les autodafés, s'empressèrent d'aller judaïser hors de la Péninsule.

Le *maldito laberinto* (comme disait João Pinto Delgado) de la justice inquisitoriale avait ses détours (tant pour les accusés que pour les juges) que l'historien doit connaître.

1. Deux exemples particulièrement probants: les textes autobiographiques de João (Mosés) Pinto Delgado (*Poema de la Reina Ester*, *Lamentaciones del Profeta Jeremias*, *Historia de Rut y varias poesias*. Introduction de I. S. Révah. Lisbonne, 1954, p. xx) et de Baltasar (Isaac) Orobio de Castro (voir I. S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado*. Paris-La Haye, 1959, pp. 130-142).

C'est dire que les documents inquisitoriaux, comme d'ailleurs tous les documents émanant d'une police ou d'un tribunal, doivent être examinés avec critique et confrontés (c'est très souvent possible) avec d'autres sources d'information. L'historien exercé discerne facilement divers degrés d'utilité dans les documents, depuis la dénonciation d'un ignoble délateur qui, spontanément, vient fournir des informations d'une précision remarquable sur des centaines de personnes qu'il a longuement et intimement fréquentées, jusqu'aux dénégations du pauvre accusé qui meurt sur le bûcher et dont on ne saura sans doute jamais s'il fut vraiment un crypto-juif[1].

Enfin, il ne faut pas oublier, comme semble le faire E. Rivkin, qu'à part les sentences lues dans les autodafés, les documents inquisitoriaux, (procès individuels et recueils de dénonciations), étaient des documents secrets qui le sont restés jusqu'à l'abolition des inquisitions au XIXe siècle.

La valeur des documents inquisitoriaux n'a pas été seulement niée, au nom d'un « structuralisme » historique mal compris, par E. Rivkin. Étudiant récemment, dans son *Histoire de la culture au Portugal*[2], l'Inquisition de son pays, António José Saraiva affirme « que la race des *Nouveaux Chrétiens* était un mythe créé par les Inquisiteurs eux-mêmes et par les forces dont ils étaient les agents. La fonction du tribunal du Saint-Office n'était pas de détruire les judaïsants, mais de les fabriquer ; elle n'était pas non plus d'assimiler les *Nouveaux-Chrétiens*, mais de les séquestrer et de les

1. Il y a beaucoup à retenir des affirmations de P. Chaunu (*Inquisition et vie quotidienne dans l'Amérique espagnole au XVIIe siècle* in *Annales-Économies-Sociétés-Civilisations*, XI, 1956, p. 230) : « Les procès d'inquisition constituent en effet des documents tels qu'il n'en existe peut-être pas d'équivalents pour aucun autre espace et pour aucune autre civilisation. Que sont, à côté de pareilles sources, nos pauvres petits rapports de la série F 7 dont nous sommes si fiers pour notre XIXe siècle français ? Bienheureuse indiscrétion des juges du Saint-Office : leur sonde s'insinue entre moelle et nerfs, au plus secret du conscient et du subconscient. Pour une histoire en profondeur des comportements, pour une psychanalyse globale du social, il n'est pas certain que notre époque lègue à celles qui la suivront une documentation de même valeur. Quant à la psychologie des Inquisiteurs, elle satisfait sans doute mieux à nos exigences scientifiques présentes que l'horizon psycho-sociologique du brigadier et de son fidèle Pandore, piètres témoins de comportements sociaux profonds d'un XIXe siècle libéral et superficiel ».

2. A. J. Saraiva, *História da cultura em Portugal*, t. III (en cours de publication) d'après lequel nous citons. Les chapitres concernant l'Inquisition ont été également édités (avec des additions, mais sans la plupart des notes) dans *A Inquisição portuguesa*, volume de la collection *Saber*, Lisbonne, [1956].

multiplier. Le nom de *Nouveaux-Chrétiens* était la désignation démagogique par laquelle le groupe dominant au Portugal depuis le milieu du XVIe siècle s'efforça d'écarter la bourgeoisie de la direction politique de l'État et de l'hégémonie économique. La disparition de la caste des *Nouveaux-Chrétiens* sous le coup des lois du Marquis de Pombal révèle simplement que la bourgeoisie était devenue, sous son gouvernement, une classe dominante, et que l'aristocratie seigneuriale avait perdu la partie »[1].

Pour A. J. Saraiva l'expression « Nouveaux-Chrétiens » n'a ni signification ethnique ni signification religieuse. Elle n'a pas de signification ethnique parce que les descendants des convertis de 1497 s'étaient profondément mêlés aux « Vieux-Chrétiens ». Elle n'a pas de signification religieuse parce que les « preuves » des accusations, dans les procès inquisitoriaux « révèlent des habitudes et des cérémonies domestiques qui avaient probablement perdu leur contenu religieux »[2].

La signification de l'expression est économico-sociale. « De nombreux indices, affirme A. J. Saraiva, nous amènent à supposer que l'histoire des *Nouveaux-Chrétiens*, jusqu'au gouvernement du marquis de Pombal qui abolit à nouveau la discrimination, est, jusqu'à un certain point, l'histoire de la bourgeoisie financière et marchande portugaise »[3].

Nous acceptons presque entièrement cette dernière affirmation[4], mais nous pensons qu'en refusant toute signification ethnique et religieuse au concept de « Nouveau-Chrétien », A. J. Saraiva a simplement cultivé le paradoxe.

A ce paradoxe, il est des objections décisives qu'on devait

1. Traduction d'un passage de la p. 107 du tome III de *l'História da Cultura em Portugal.*

2. *Tome III cité*, n. 1 de la p. 29 : «Os processos inquisitoriais (em que parece fundar-se RÉVAH) merecem pouca confiança, e na maior parte dos casos as « provas » das acusações revelam hábitos e cerimoniais domésticos que provàvelmente haviam perdido o conteúdo religioso ».

3. Trad. d'un passage de la p. 30.

4. C'est aussi l'opinion de Frédéric Mauro dans son article, *La bourgeoisie portugaise au XVIIe siècle* in *XVIIe siècle.* Bulletin de la « Société d'Étude du XVIIe siècle », n° 40, 3e trimestre 1958, pp. 235-257. Voir, en particulier, à la p. 244 : « A une époque où les termes de bourgeois et nouveaux chrétiens sont presque synonymes, des renseignements sur la vie, les opinions et surtout les biens — généralement confisqués — de ces nouveaux chrétiens, sont d'un intérêt primordial », et, à la p. 256 : « Le Portugal n'est pas, au XVIIe siècle, le seul pays à posséder une bourgeoisie et un groupe de nouveaux chrétiens. Mais ce qui fait son originalité, c'est la confusion de fait entre bourgeois et nouveaux chrétiens ».

opposer et qu'on a effectivement opposées : si les rites judaïques des Marranes avaient perdu progressivement leur signification religieuse, « comment expliquera-t-on alors qu'à la fin du XVIe siècle, près d'un siècle après la conversion forcée des Hébreux portugais, les nouveaux chrétiens s'expatrient vers la Hollande où ils fondent, à Amsterdam, une communauté, avec sa synagogue, après avoir engagé un rabbin ? Comment expliquera-t-on qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, les nouveaux chrétiens portugais émigrés dans le sud de la France s'efforcent d'obtenir l'autorisation d'ériger leurs synagogues, malgré les obstacles que leur soulève l'Église, en se basant sur leur condition de convertis [au catholicisme] ? »[1].

On pourrait poursuivre ces interrogations en indiquant le cas des milliers de Marranes Portugais qui ont rejoint, au cours des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, les communautés juives d'Italie et de l'Empire ottoman ; le cas des milliers de Marranes qui ont fondé et fait vivre, outre les communautés juives d'Amsterdam et du sud de la France, celles de Hambourg, de Livourne, de Londres, de Pernambouc, de New Amsterdam, etc.

L'autre négation de A. J. Saraiva est également paradoxale. Il est certain que bien des « Nouveaux-Chrétiens » se sont alliés, et de plus en plus à mesure que l'on avance dans le temps, avec des « Vieux-Chrétiens ». Mais il n'en reste pas moins que de très nombreuses familles, surtout parmi les authentiques judaïsants, n'ont pas participé à ces unions mixtes et étaient capables, au XVIIe siècle encore, de reconstituer leur généalogie, jusqu'à leurs ancêtres convertis de force en 1497. Le système inquisitorial, fort minutieux, spécifiait la qualité des prévenus : « Nouveau-Chrétien », à demi « Nouveau-Chrétien », trois-quart de « Nouveau-Chrétien », et même un seizième de « Nouveau-Chrétien »[2].

1. Traduction d'un passage des pp. 12-13 de l'opuscule de José Alcambar, *O estatismo e a Inquisição* (Notas criticas ao livro « A Inquisição portuguesa » de António José Saraiva). *Contraponto*. 1956. Imprensa do Douro, Régua. L'auteur de cet opuscule soutient que seule la petite bourgeoisie néo-chrétienne est restée fidèle au marranisme, les riches « Nouveaux-Chrétiens » s'étant totalement assimilés à la noblesse et à la grande bourgeoisie « vieilles-chrétiennes ». Ces assimilations dogmatiques entre croyances religieuses et sous-classes sociales ne sont guère justifiées par la documentation historique : des riches « Nouveaux-Chrétiens » se sont expatriés pour transformer leur marranisme en judaïsme complet, des pauvres « Nouveaux-Chrétiens » se sont intégrés au catholicisme officiel et se sont assimilés au reste de la population.

2. Voir le procès de João de Águila, « que tem meo oitavo de christão novo».

Cependant, dans les nombreux procès du XVII[e] siècle des Inquisitions espagnoles et portugaises que nous avons étudiés, nous avons constaté que la plupart des prévenus étaient entièrement « Nouveaux-Chrétiens ».

Lucien Wolf a examiné les procès de 625 personnes convaincues de judaïsme par l'Inquisition de Lisbonne et punies dans les autodafés de 1683, 1720, 1723, 1725, 1728, 1729, 1732, 1735, 1737, 1739, 1744, 1745 et 1746, c'est-à-dire pratiquement, de 1720 à 1746, dans la *toute dernière* phase de la persécution active. L'origine raciale des condamnés est la suivante : 364 « Nouveaux-Chrétiens », 207 en partie « Nouveaux-Chrétiens », 22 à demi « Nouveaux-Chrétiens », 6 un quart de « Nouveaux-Chrétiens », 1 un huitième de « Nouveau-Chrétien », 2 trois quarts de « Nouveaux-Chrétiens », 1 *Quarto e meio*, 3 plus qu'en partie *(mas de parte)* « Nouveaux-Chrétiens », 15 d'origine inconnue, 2 « Vieux-Chrétiens » et 2 de race hébraïque. La conclusion qu'en tire L. Wolf est sans doute inexacte, car toute la discussion roulera autour du sens que l'Inquisition donnait à l'expression « en partie Nouveau-Chrétien » : sauf en de très rares cas, l'Inquisition portugaise ne faisait pas d'enquête pour vérifier la généalogie des prévenus (il en allait autrement dans les rigoureuses *inquirições de sangue* nécessaires pour accéder à certains états, professions ou dignités ecclésiastiques et civiles) ; il lui suffisait de savoir que le prévenu avait du sang « néo-chrétien » dans les veines. Nous concluerons donc, que 250 ans après la conversion forcée de 1497, le crypto-judaïsme portugais avait conservé une assez remarquable homogénéité raciale[1].

Par ailleurs il est vérifié que même parmi les descendants de mariages mixtes, le crypto-judaïsme arrivait souvent à exercer son emprise. Le premier groupement de Judaïsants portugais installés à Rouen entre 1603 et 1607 comprenait quelques descendants de mariages entre « Nouveaux » et « Vieux-Chrétiens » (ou à demi « Vieux-Chrétiens »)[2]. Un des écrivains marranes les plus représentatifs, Antonio Enríquez Gómez, était à demi « Nouveau Chrétien » ; il avait épousé, de surcroît, une « Vieille-Chrétienne », sœur d'un commissaire

que nous allons bientôt publier (Archives Nationales de la Tôrre do Tombo, *Inquisition de Lisbonne*, procès n° 7.938).

1. L. Wolf, *The Jews in the Canary Islands*, Londres, 1926, p. XXVII, n. 4.

2. Voir I. S. Révah, *Le premier établissement des Marranes portugais à Rouen (1603-1607)* in *Mélanges Isidore Lévy (= Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves, tome XIII (1953)*, Bruxelles, 1955, pp. 539-552.

de l'Inquisition espagnole ; une de ses filles épousa un « familier » de la même Inquisition. Cela n'empêcha pas A. Enríquez Gómez de judaïser à Peyrehorade, Bordeaux et Rouen, et de mourir dans un cachot de l'Inquisition de Séville[1].

A. J. Saraiva croit trouver la preuve du caractère mythique du problème ethnico-religieux des « Nouveaux-Chrétiens » dans la facile suppression de ce problème par la baguette « apparemment magique » des décrets du Marquis de Pombal. Ici, l'information de l'historien portugais est curieusement en défaut. On sait, en effet, que les Marranes portugais ont été retrouvés par l'Ingénieur Samuel Schwarz en plein XXe siècle[2].

L'explication des faits sur lesquels s'appuie A. J. Saraiva me semble avoir été fournie, dès 1926, par Lucien Wolf, dans le rapport sur la mission qui lui avait été confiée par l'Alliance Israélite Universelle et l'Anglo-Jewish Association :

La vérité — disait L. Wolf — est que les réformes de Pombal trouvèrent les Marranes épuisés par leurs longues luttes et heureux d'être affranchis de la terreur quotidienne de l'Inquisition, dussent-ils rester condamnés à pratiquer leur religion en secret. L'épuisement était d'ordre à la fois spirituel et matériel. La défection d'un grand nombre de néo-chrétiens, la mort sur le bûcher et aux galères des victimes de la persécution, l'exode de milliers de Marranes vers les pays du Nord et de l'Ouest, avaient réduit cette population à n'être guère plus qu'une poignée[3]. L'émigration avait emporté avec elle le meilleur de leur sang, de leur intelligence, et, en fait, toute la fortune qui avait échappé aux confiscations de l'Inquisition. Quelques dizaines d'années avant 1774, les Marranes du Portugal gardaient encore le contact avec leurs parents de Bordeaux, Londres, Amsterdam, et les testaments des Juifs portugais fortunés de Londres attestent qu'il n'y avait pas encore oubli complet entre les uns et

1. Nos recherches nous ont permis de refaire presque entièrement la biographie de ce célèbre écrivain marrane : nous avons exposé les résultats de ces recherches dans des conférences au King's College de Londres, au mois d'octobre 1956.

2. Voir Samuel Schwarz, *Os Cristãos-Novos em Portugal no Seculo XX* (Separata do IV volume da « Arqueologia e História »), Lisbonne, 1925. Les révélations de Samuel Schwarz ont été confirmées par d'autres investigateurs contemporains. Dans le volume IV de l'*Etnografia portuguesa* de J. Leite de Vasconcelos, « elaborado segundo os materiais do Autor-ampliados com nova informação- por M. Viegas Guerreiro », Lisbonne, Imprimerie Nationale, 1958 : voir le chapitre *Cristaõs-Novos do nosso tempo em Trás-os-Montes e na Beira ; suas práticas judaicas*, aux pp. 162-235. Les deux études comportent la transcription de nombreuses prières conservées par la tradition marrane.

3. Cette dernière affirmation ne semble pas très exacte.

les autres. Mais au bout de quelques générations, ces relations se ralentirent de plus en plus, et, vers la fin du XVIIIe siècle, l'isolement des Marranes fut presque absolu. Toute leur combativité se concentrait dans la pratique de leur religion secrète. L'histoire juive s'estompa dans leurs souvenirs. L'espoir d'une union avec les autres juifs disparut si effectivement qu'ils en vinrent à considérer les survivances de leurs prières et de leurs cérémonies comme le seul vrai judaïsme ; le secret de leurs services religieux leur apparut, non plus comme un expédient temporaire durant leur captivité, mais comme étant le fond et l'essence de la religion juive telle qu'ils la comprenaient[1].

C'est cette religion marranique, légèrement teintée d'éléments chrétiens, que S. Schwarz devait retrouver, à partir de 1917, dans le Tras-os-Montes et la Beira, régions classiques du crypto-judaïsme portugais.

Ajoutons que, même après les décrets libérateurs de Pombal, des Marranes ont continué à rejoindre les communautés juives (Bordeaux, Salonique, etc.)[2]. Lorsqu'au début du XIXe siècle, de petites maisons de prières juives s'établirent ouvertement à Lisbonne, des contacts s'établirent entre Juifs officiellement déclarés et Marranes secrètement judaïsants[3].

Enfin, présenter les décrets de Pombal comme le symbole de la victoire économico-sociale des Marranes, c'est faire usage d'une involontaire ironie. Si les mesures pombaliennes ne provoquèrent pas de troubles, c'est qu'à la fin du XVIIIe siècle les profondes transformations économico-sociales au Portugal, l'anéantissement physique ou économique des plus riches groupements marranes et l'émigration continue des persécutés avaient pratiquement annihilé la bourgeoisie (marchande et financière) marrane : les groupes judaïsants qui se sont perpétués jusqu'au XXe siècle sont ceux des petites villes et des villages (isolés des grands courants mondiaux) du Tras-os-Montes et de la Beira dont l'importance économique est purement locale.

Nous avons essayé de montrer que le problème religieux des « Nouveaux-Chrétiens » péninsulaires n'était pas de ceux qu'on résout à l'aide de thèses simplistes ou paradoxales.

1. L. Wolf, *Les Marranes ou crypto-juifs du Portugal*, Paris, Alliance Israélite Universelle, 1926, pp. 11-12.

2. J. Lúcio de Azevedo, *Historia dos Christãos Novos Portugueses*, p. 358; Z. Szajkowski, *Population problems of Marranos and Sephardim in France, from the 16th to the 20th centuries* in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXVII, 1958, p. 94 ; Michael Molho, *Tumbas de Marranos en Salónica* in *Sefarad*, XIII, 1953, pp. 329-335.

3. F. I. Schechter, *An Unfamiliar Aspect of Anglo-Jewish History* in *Publications of the American Jewish Historical Society*, t. XXV, 1917, pp. 70-73.

En la matière, les statistiques sont rarement possibles, puisqu'il s'agit souvent de croyances conservées dans le secret des consciences. Mais on peut énumérer les attitudes religieuses diverses que les documents historiques nous permettent de reconstituer :

a) de nombreux « Nouveaux-Chrétiens » se sont intégrés sincèrement au catholicisme et se sont alliés par mariage aux « Vieux-Chrétiens » ;

b) d'autres n'avaient guère de convictions religieuses bien déterminées ou encore ont subordonné leurs professions de foi (souvent successives) à leurs intérêts économiques : des « Nouveaux-Chrétiens » quittent le Portugal ou l'Espagne, s'établissent dans des communautés juives et se font circoncire, puis un beau jour, pour une raison ou une autre, ils reviennent dans la Péninsule se « réconcilier » avec l'Église catholique ; certains iront jusqu'à la trahison la plus abjecte et se mettront au service des Inquisitions péninsulaires ;

c) de nombreux « Nouveaux-Chrétiens » ont pratiqué ce que l'on peut appeler la religion marranique[1].

L'accès aux traditions hébraïques et à la prédication rabbinique leur étant coupé, ces authentiques Marranes se replièrent sur eux-mêmes et se constituèrent une foi secrète dont les deux bases essentielles étaient :

1° le rejet du catholicisme considéré comme une infidélité idolâtrique ;

2° le sentiment d'appartenir, au même titre que tous les Juifs de la Diaspora, à la communauté d'Israël qui est la seule à adorer purement le Dieu Unique, créateur et gouverneur de l'Univers[2], à la communauté d'Israël dont le Messie reconduira les restes dans la Terre Sainte à l'heure de la Rédemption.

Les persécutés avaient accepté des Inquisiteurs la formulation suivante, étrange pour un Juif normal, de leur foi :

1. L'étude la plus documentée de cette religion reste encore l'article de Cecil Roth, *The Religion of the Marranos* in *The Jewish Quarterly Review*, XXII, 1931, 33 pages. Parmi les contributions postérieures, il faut détacher le chapitre *The « Jewish Ceremonies » of the Conversos* du livre de B. Braunstein, *The Chuetas of Majorca*, pp. 96-114 (et l'Appendice VI : *Prayers*).

2. Que l'on songe aux paroles prononcées par les Marranes modernes en entrant dans une église :

« Nesta casa entro
não adoro nem o pau nem a pedra
Só a Deus que em tudo governa ».

« croire que le salut individuel s'obtient, non par la loi de Jésus-Christ, mais par la Loi de Moïse ».

En effet, aux deux bases essentielles s'ajoutait un nombre variable de pratiques rituelles juives. La richesse du « judaïsme » des Marranes pouvait être étoffée par :

a) les hasards de la clandestinité : des Marranes qui avaient été en contact avec d'authentiques communautés juives ou des Juifs qui pénétraient dans la Péninsule sous un déguisement réinstruisaient d'autres Marranes dans le Judaïsme ; des livres de prières juives étaient introduits clandestinement dans les pays péninsulaires[1] ;

b) la lecture de l'Ancien Testament, maintenu par l'Église dans son propre canon biblique ;

c) la publication des édits de l'Inquisition sur la recherche des hérétiques et des sentences des judaïsants condamnés dans les autodafés qui venait raviver le souvenir des pratiques et de certaines croyances ancestrales.

La religion marranique se distinguait du judaïsme par des suppressions et des additions. La circoncision, certaines fêtes et de nombreuses pratiques disparurent, soit par oubli au cours de la transmission généralement orale de la foi, soit par impossibilité matérielle en raison du danger. Des prières furent composées par les Marranes et un cérémonial nouveau fut créé pour certaines fêtes ; les Marranes admettaient dans leur canon les livres dits apocryphes de l'Ancien Testament.

Pendant toute la durée de la persécution inquisitoriale, les Marranes savaient que leur « judaïsme » était fort incomplet et ceux qui s'expatriaient ne demandaient généralement qu'à refaire leur éducation juive. Comme le disait l'un d'entre eux, Baltasar (Isaac) Orobio de Castro :

> ... en llegando al deseado puerto y reciviendo el santo firmamento [*i. e. la circoncision*], emplean toda su voluntad en amar la Divina Ley, procuran (quanto alcanza la fuerza de su entender) aprender lo que es necessario para observar religiosamente los sagrados preceptos, fueros y ceremonias que, con el mismo Cautiverio, olvidaron ellos y sus mayores. Oyen humildes a los que, por averse criados en el Judaismo y aprendido la Ley, pueden explicarla. Hacense (quanto pueden) capaces de los estilos, tradiciones y

1. Ces deux catégories de faits expliquent que, dans des procès du Portugal et de Majorque, des accusés (dont une n'avait jamais quitté la Péninsule) aient été capables de réciter des prières (ou des fragments de prières) dans la langue espagnole archaïque si typique de la tradition liturgique et biblique des Juifs espagnols. Nous consacrerons bientôt une étude spéciale à cette question.

costumbres loables que observa Israel por todo el universo, cada uno conforme su estado y posibilidad, para ordenar su vida en servicio de Dios y evitar los errores que antes ocasionava la ignorancia[1].

En réalité, comme l'avait bien vu, dès 1531-1532, le grand écrivain portugais João de Barros, le « Judaïsme » des Marranes était essentiellement un Judaïsme *potentiel* que l'entrée dans une communauté juive transformait le plus souvent en Judaïsme *réel*[2].

Aux bases essentielles et aux possibilités d'enrichissement du « Judaïsme » potentiel des Marranes que nous avons mentionnées, il faut ajouter l'action de la persécution inquisitoriale et du racisme péninsulaire. A toutes les générations, des descendants de « Nouveaux-Chrétiens », intégrés dès l'enfance dans la spiritualité catholique, ont senti la cruelle injustice de leur condition et ont abandonné pour le crypto-judaïsme et pour le judaïsme tout court une Église qui tolérait et encourageait une telle injustice.

De la vie misérable du « Nouveau-Chrétien » catholique, séparé dès l'enfance, à l'école comme à l'église, par le mépris et l'insulte, du commun des croyants, un tableau particulièrement édifiant a été tracé par A. N. Ribeiro Sanches[3]. Ce dernier, « Nouveau-Chrétien » lui-même, s'enfuit du Portugal pour pratiquer le judaïsme à Londres, mais revint à un catholicisme (peut-être teinté de « philosophie des lumières ») qu'il pratiqua jusqu'à sa mort. Dans l'opuscule de 1748 qui vient d'être édité, il attribua à la distinction raciale entre « Nouveaux et Vieux Chrétiens » (et à la nature des procédures inquisitoriales) la persistance du problème marrane.

Mais, à la différence des pamphlétaires jésuites ou alliés des Jésuites qui prétendaient que l'Inquisition ne condamnait que des innocents[4], A. N. Ribeiro Sanches nous montre

1. I. S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, p. 89.

2. Dans son colloque *Ropicapnefma* (voir notre édition, t. I, Lisbonne, 1952, p. 123) le porte-parole de l'orthodoxie, *Razão*, interpelle *Vontade:* « Se te eu provar Cristo per Moses, defenderás esta causa que tomaste como procurador ou como cada huũ dos circuncisos (o que tu nam és) ? ». Et *Vontade*, avocat d'occasion des Marranes, répond : « Que o nam seja em acto, estou loguo *em potencia* pera receber a cerimonia... ».

3. A. N. Ribeiro Sanches, *Christãos novos e christãos velhos em Portugal*. Manuscrito inédito agora publicado, com introdução de Raul Rêgo, Lisbonne, 1956, 24 pages (en particulier les pp. 6-14) : une autre édition du même manuscrit a été publiée par Alvaro Leon Cassuto in *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*, II, 1956, pp. 247-279.

4. Il va sans dire que les Jésuites portugais étaient moins candides que l'historien récent qui utilise sans critique leurs pamphlets et les écrits de

comment les maléfices raciste et inquisitorial entraînaient le développement *réel* du crypto-judaïsme. Voici la fin de son tableau des avanies que doit supporter le « Nouveau-Chrétien » catholique depuis sa plus tendre enfance :

Já se vê hospedado, odiado, e conhecido por X. N. [*cristão novo*] ; já não tem comunicação, nem familiaridade [senão] com aquelles da sua Nascão, e seus parentes ; entre estes lá se acha hum que he Judeu, e que por temor da Inquizição ou levado de sua crença, ou por palavras ou mostrando alguns livros que tratão da Ley antiga, lhe persuade indirectamente o Judaismo ; até que este mesmo Christão novo, educado no desprezo e odio com que foi tratado pelos Christãos velhos, vem por si no conhecimento errado da Ley de Moysés[1].

Et sur les extraordinaires facilités qu'offraient au développement du crypto-judaïsme le racisme et l'iniquité inquisitoriale, A. N. Ribeiro Sanches énonçait la conclusion suivante :

« Segue-se que se em 50 familias de X. Ns, houver somente dois persuadidos da crença judaica, que em 50 anos todos virão da mesma crença ; porque ao passo que se misturão e se multiplicam, he força que venhão a cair no erro daquelles dois, com quem se ligárão todos os descendentes »[2].

Si l'on accepte notre définition du « marranisme » comme un Judaïsme potentiel, il devient clair que la plupart des « Nouveaux-Chrétiens » poursuivis par les Inquisitions péninsulaires étaient réellement des judaïsants. Ce qui n'exclue naturellement pas de fréquentes erreurs judiciaires dues à l'arbitraire des procédures inquisitoriales. L'important en la matière est de nuancer les affirmations.

Prenons, par exemple, le cas des « Nouveaux-Chrétiens » qui s'expatrièrent du Portugal.

Il est certain que quelques-uns d'entre eux restèrent catholiques dans les pays où ils se réfugièrent : le fait est attesté par des sources juives comme par des sources non-juives[3]. Ces gens-là fuyaient la terreur inquisitoriale qui

D. Luís de Cunha. Le P. António Vieira, pour résoudre le problème « Nouveau-Chrétien » proposait, non seulement la réforme de la justice inquisitoriale et l'abolition des distinctions raciales, mais encore l'ouverture de synagogues publiques au Portugal (J. Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, 2e éd., Lisbonne, 1931, p. 168).

1. *Op. cit.*, éd. R. Rêgo, p. 9. Il faut naturellement insérer *senão* pour que la phrase ait un sens.

2. *Op. et loc. cit.*

3. Le célèbre médecin marrane (puis juif) Élie de Montalto adressa quatre lettres au Dr Pedro Rodrigues qui s'était réfugié à Saint-Jean-de-Luz sans pour cela adhérer au marranisme (Cecil Roth, *Quatre Lettres d'Élie de Montalto. Contribution à l'histoire des Marranes*, in *Revue des Études Juives*, 1929, pp. 137-165). Emmanuel Aboab adressa de même des lettres d'exhortation à des

rendait terriblement difficile la démonstration de l'innocence d'un « Nouveau-Chrétien » catholique.

D'autres allèrent plus loin. Des « Nouveaux-Chrétiens », souvent condamnés comme Judaïsants au Portugal, furent groupés et organisés par des prêtres péninsulaires à Rouen et à Bordeaux. Mis en rapport par eux avec l'Inquisition espagnole, ils se firent les dénonciateurs et les persécuteurs de leurs frères judaïsants. Il se peut que certains de ces « Nouveaux-Chrétiens » aient été innocents au Portugal, mais rien ne prouve qu'ils aient été tous victimes d'erreurs judiciaires. Il se peut que les souffrances endurées dans les cachots inquisitoriaux aient incité certains d'entre eux à abandonner un « marranisme » peu ancré pour rejoindre la religion dominante, surtout dans un pays, comme la France, qui ne maintenait pas de distinctions raciales. D'autres avaient une arrière-pensée économique en France : par leurs dénonciations à l'Inquisition espagnole, ils pensaient anéantir l'activité commerciale de leurs frères judaïsants et s'assurer ainsi le monopole de certains fructueux courants. La complexité du problème est prouvée par le fait que la division religieuse s'installe dans l'émigration entre les membres d'une même famille « néo-chrétienne » collectivement poursuivie au Portugal par l'Inquisition[1]. Les drames des Marranes sont très souvent des drames individuels ou familiaux, et, d'une génération à l'autre, des revirements se produisent[2].

Enfin, il ne faut pas dissimuler que la terreur inquisitoriale portugaise a provoqué l'émigration de « Nouveaux-Chrétiens » qui n'auraient pas demandé mieux que de finir tranquillement

« Nouveaux-Chrétiens » qui demeuraient catholiques dans le sud de la France et à Anvers (Cecil Roth, *Immanuel Aboab's Proselytization of the Marranos* in *The Jewish Quarterly Review*, XXIII, 1932, pp. 121-162).

1. Le docteur Paulo de Lena qui dénonça à Rouen de nombreux membres de sa famille, avait frôlé de près le bûcher au cours du procès que lui intenta l'Inquisition de Lisbonne de 1617 à 1621. Estevão de Arês, qui dénonça plus d'un millier de personnes, parmi lesquelles de nombreux parents, avait été « réconcilié » dans un autodafé à Lisbonne et avait vécu ensuite dans une communauté juive.

2. Par exemple on peut prendre le cas d'António Bocarro ou, plus généralement, celui de l'ensemble de la famille Bocarro Francês : voir l'étude de Pedro de Azevedo dans le tome VIII de l'*Archivo Historico Portuguez* et notre article dans la *Revue des Études Juives*, CXVI, 1957, pp. 73-86 : *Une famille de « nouveaux-chrétiens »; les Bocarro Francês.* Nous avons trouvé de nouveaux éléments pour l'histoire de cette famille que nous publierons dans une seconde étude.

leurs jours dans le catholicisme officiel. Une fois installés à l'étranger et isolés par la langue et les mœurs de la population locale, ces « Nouveaux-Chrétiens » de religion pour le moins tiède étaient souvent reconquis par l'active propagande des communautés marranes et juives[1]. N'oublions pas que, pendant le XVIIe siècle, de courageux *Sefardim* ont fait le voyage de Hollande en France, et même en Espagne, pour raffermir la foi des Marranes et aussi pour procéder à des circoncisions.

Pour achever le tableau spirituel des « Nouveaux-Chrétiens » hispano-portugais, il faut ajouter aux Marranes judaïsants, aux opportunistes et aux familles complètement assimilées au catholicisme, les sceptiques. Les études d'Isaac Baer ont montré l'extension dans le judaïsme hispanique du Moyen Age des tendances rationalistes, sceptiques, voire épicuriennes, particulièrement dans l'aristocratie financière et chez les médecins et philosophes. Pour tous ces adeptes de ce qu'on appelle l'« averroïsme », du nom du philosophe arabe dont l'œuvre inspirait en partie ces courants extrémistes, la révélation biblique était remplacée par un déisme philosophique qui se débarrassait aisément, grâce au symbolisme allégorique, des dogmes qui lui semblaient encombrants.

Les tragédies des XIVe et XVe siècles firent passer au catholicisme beaucoup de ces averroïstes juifs, et cela au Portugal comme en Espagne. Lorsque João de Barros compose son colloque d'allure érasmiste, *Ropicapnefma* (« La marchandise spirituelle »), spécialement destiné à l'édification religieuse des « Nouveaux-Chrétiens », il combat non seulement le crypto-judaïsme de la masse marranisante, mais encore les tendances sceptiques (négation de l'immortalité de l'âme, négation des sanctions d'outre-tombe) de certains convertis et descendants de convertis[2]. A Salonique, le rabbin Moïse Almosnino composa en espagnol, avant le 19 janvier 1556, une étude sur la Résurrection à la demande d'un Marrane

1. Encore un aspect de la question parfaitement saisi par A. N. Ribeiro Sanches (*op. cit.*, éd. R. Rêgo, p. 13). Parlant des « Nouveaux-Chrétiens » (innocents ou coupables), condamnés dans les autodafés, il déclare : « Logo que pode sahir do Reyno o faz sem demora. A navegação mais facil que acha he para Hollanda, Inglaterra ou França, aonde chega ignorante da Lingoa daquellas terras, sem conhecimentos mais que dos Judeos portugueses ou Castilhanos, entre os quaes acha parentes e amigos ; e, ou de boa vontade, ou forçados da necessidade, como ja succedeo alguas vezes, se fazem Judeos ».

2. Cette question sera traitée dans le tome III de notre édition de *Ropicapnefma*.

qui venait d'arriver dans la ville[1] et qui entretenait vraisemblablement des doutes sur la question. Les groupements marranes et les communautés juives d'origine marrane ont certainement connu parmi leurs membres des négateurs des dogmes fondamentaux (ou de certains dogmes fondamentaux) du judaïsme.

La dispersion des Marranes

Nous avons vu que l'histoire des « Nouveaux-Chrétiens » est, dans leurs pays d'origine, une histoire terriblement compliquée : c'est l'histoire d'une classe sociale d'une relative homogénéité raciale qui, sous la pression du racisme et de l'Inquisition, évolue entre le judaïsme de ses ancêtres et le catholicisme officiel. Si elle avait été limitée à la Péninsule ibérique, cette histoire serait déjà fort intéressante, mais, étant donné que les facteurs d'instabilité de la classe des « Nouveaux-Chrétiens » sont à la fois religieux et économique, leur histoire a pris une importance mondiale. A la recherche d'une liberté de croire (même relative) et de la sécurité (même lorsqu'ils avaient l'intention de rester catholiques), les « Nouveaux-Chrétiens » se sont expatriés et ont cherché des terres d'asile où ils pourraient reconstituer et, au besoin, renforcer leur position économique.

Asile d'abord... et non pas primordialement moyen de puissance économique » écrit Pierre Chaunu, en parlant des Judaïsants de la Nouvelle Grenade, et il ajoute : « Dans l'or qui achète les polices et les consciences, le Juif de la diaspora a premièrement cherché un refuge ; il l'a voulu et obtenu en tant que tel et non, comme d'autres, pour le prestige qu'il conférait ou le plaisir de jouir et de dominer[2].

Cette évidence a été niée par M. Tejado Fernández qui, dans ses *Aspectos de la vida social en Cartagena de las Indias durante el seiscientos*, adopte une position « anti-marranique » et écrit :

Igualmente creemos poder afirmar, sin temor a equivocarnos, que no fue la libertad religiosa lo que fundamentalmente persiguieron los judíos portugueses al establecerse en América. Antes bien, el principal incentivo que les atrajo fue el dinero....[3]

Le premier exemple qui nous est fourni est presque en parfaite contradiction avec la thèse proposée :

1. I. S. Emmanuel, *Histoire des Israélites de Salonique*, t. I, Thonon-Paris, 1936, p. 180.

2. *Inquisition et vie quotidienne dans l'Amérique espagnole au XVIII[e] siècle* in *Annales...*, XI, 1956, p. 233.

3. L'ouvrage a paru à Séville en 1954 ; la citation se trouve à la p. 198.

... conseguir una holgada posición económica que le permitiera, como en el caso de Luis Franco, unirse a sus hermanos de Holanda y allí « judaizar » sin ningún reparo...[1].

On ne saurait mieux dire que la recherche de la liberté religieuse fut le facteur primordial. La famille de Luis Franco illustre particulièrement bien les caractères et l'extension de la Diaspora marrane : il suffit pour cela de regrouper une documentation assez dispersée. Cette famille était originaire d'un petit bourg de la Beira, São Vicente.

En 1581, une dénonciatrice affirme qu'Antónia Peixota a consulté à la synagogue de Ferrare le registre des membres d'une confrérie : elle a vu les noms des filles de Gaspar de Lucena I (sans doute l'arrière grand-père du côté paternel de Luis Franco). Elle ajoute qu'il est de notoriété publique que Simoa de Lucena I (sans doute la grand'mère du côté paternel de Luis Franco) a fait cuire un crucifix dans une marmite à poisson.

Le père de Luis Franco, Gaspar de Lucena II, après avoir vécu à Séville et échappé au Saint-Office, s'établit dans le groupement marrane de Rouen et y fut poursuivi comme judaïsant en 1633. Il y vivait encore en 1646 ; il est possible qu'il soit mort dans une communauté juive.

La mère de Luis Franco, Margarita Rodrigues, fut emprisonnée par l'Inquisition de Séville.

Le Manuel de Lucena, natif de la « villa de San Vicente, del obispado de La Guarda en Portugal », brûlé par l'Inquisition de Mexico en 1596, était très vraisemblablement l'oncle du côté paternel de Luis Franco. La femme de Manuel de Lucena, Catalina Enríquez, et sa fille, Clara Enríquez, furent « réconciliées » par la même inquisition de Mexico, en 1596 et 1603.

Andrés de Sosa, oncle du côté maternel de Luis Franco, fut condamné par l'Inquisition de Lima, ainsi sans doute que sa femme, Beatriz Hernández.

Luis Franco fut arrêté par l'Inquisition de Cartagène des Indes en 1624 ; en 1650, il était l'objet d'un second procès.

Luis Franco eut six frères et sœurs sur lesquels nous donnerons les indications biographiques suivantes :

1. Manuel Franco fut arrêté par l'Inquisition de Séville ainsi que sa femme, Joana Rodrigues. En 1646, il vivait dans le groupement marrane de Rouen.
2. Luis était déjà mort en 1624.
3. Maria Franca était la femme de Luis Diaz de Lemos.

1. *Op. et loc. cit.*

Vivant dans le groupement marrane de Rouen, ils y reçurent leurs lettres de naturalité en décembre 1623.

4. Simoa de Lucena II, arrêtée par l'Inquisition de Séville, et

5. Catalina Dias marranisèrent à Anvers (et peut-être auparavant à Rouen) et furent enterrées dans le cimetière juif de Middelburg.

6. Beatriz Franca (alias Abigail Pereira) épousa Domingo Pereira (alias David Lopes Pereira), natif de Pontevedra. Ils vécurent longtemps dans le groupement marrane de Rouen : ils y reçurent leurs lettres de naturalité en 1623, furent inquiétés comme judaïsants en 1633 et y vivaient encore en 1646. Beatriz Franca fut enterrée dans le cimetière juif de Middelburg, alors que Domingo Pereira serait mort à Bordeaux.

Beatriz Franca et Domingo Pereira eurent six enfants.

1. Gaspar de Vitoria (alias Lopes Pereira, alias Castro), né et circoncis à Rouen, voyagea beaucoup. Il fut arrêté par l'Inquisition des îles Canaries en 1662, condamné et transféré à Séville en 1664.

2. Manuel Lopes Pereira, né à Rouen en 1633, vécut à Anvers et Middelburg, fut un des fondateurs de la communauté juive de Dublin et mourut à Londres en 1709.

3. Gracia Pereira épousa en 1643 Francisco Rodrigues Lobo (sans doute identique à Francisco de Medina) : ils judaïsèrent à Anvers et Middelburg.

4. Margarita Lopes Pereira et

5. Luis Lopes Pereira firent de même à Anvers ainsi que

6. Francisco Lopes Pereira, qui résida ensuite à Londres et Dublin et partit en 1692 pour la Hollande avec sa femme.

La famille de Luis Franco nous offre donc bien un exemple remarquable des tribulations marranes. Les membres de cette famille, constamment inquiétés pour leur crypto-judaïsme, ne trouveront le repos que lorsqu'ils auront pu entrer dans des communautés juives officielles[1].

1. Les sources de cette rapide histoire de la famille de Luis Franco sont le legajo 1620, cuad. 5, du fonds inquisitorial de l'Archivo Histórico Nacional de Madrid ; le livre de M. Tejado Fernández (aux pp. 147-154, et 323-333) ; M. Ramos de Oliveira, *Os Cristaõs Novos* in *Beira Alta*, IX, 1950, p. 208 ; L. Wolf, *The Jews in the Canary Islands*, Londres, 1926, pp. xxxiii-xxxiv et 182-197 ; J. Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, México, 1946, pp. 107, 117, 120 ; le « Registre de la Chambre des comptes de Normandie pour noblesse, légitimation et naturalité, depuis 1581 jusqu'en 1653 » (manuscrit *g-48* de la Bibliothèque Publique de Rouen) et le « Répertoire par ordre alphabétique des Contrats de mariage sous les noms des femmes passés ou reconnus au Notariat de Rouen depuis 1600 à 1687 » (manuscrit des Archives Départementales de la Seine-Maritime à Rouen).

Mais il importe de décrire la dispersion des Marranes d'une manière plus systématique.

Les Marranes se sont répandus dans les immenses empires coloniaux espagnol et portugais. Cependant, les Inquisitions péninsulaires n'abandonnèrent pas pour cela leurs proies et suivirent leurs futures victimes : des tribunaux temporaires furent établis au Brésil et en Afrique[1], des tribunaux permanents s'installèrent à Goa dans l'Inde portugaise[2], aux îles Canaries[3] et dans trois villes de l'Amérique espagnole : Mexico, Lima et Cartagène des Indes[4].

1. Sur l'activité de l'Inquisition au Brésil, voir *Primeira Visitação do Santo Officio às partes do Brasil...* : a) *Confissões da Bahia, 1591-1592.* Introducção de Capistrano de Abreu (1re éd. São Paulo, 1922 ; 2e éd. Rio, 1935) ; b) *Denunciações da Bahia, 1591-1593.* Introdução de Capistrano de Abreu (S. Paulo, 1925) ; c) *Denunciações de Pernambuco 1593-1595,* Introdução de R. Garcia, (São Paulo, 1929) : la documentation de cette *Visitação* n'est pas encore entièrement éditée ; *Livro das Denunciações que se fizerão na Visitação do Santo Officio à Cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos do Estado do Brasil, no anno de 1618* (introduction de R. Garcia) in *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro,* XLIX, 1927, pp. 75-198. Voir aussi l'ouvrage collectif publié par l'éditeur Uri Zwerling, *Os Judeus na Historia do Brasil* (Rio, 1936) et celui de Solidonio Leite Filho, *Os Judeus no Brasil* (Rio, 1923). Le même Solidonio Leite Filho a écrit une étude de 55 pages, que nous n'avons pu voir, imprimée à Rio en 1938 et intitulée *Da influencia do elemento judaico no descobrimento e comercio do Brasil (séculos 16 et 17).* De nombreux Judaïsants ont été arrêtés au Brésil, après 1618, et transférés au Portugal pour y être jugés par l'Inquisition.

2. Voir Antonio Baião, *A Inquisição de Goa.* Vol. I, Lisbonne, Academia das Ciências, 1949. Vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930. Nous avons l'intention d'établir un bilan de l'activité de l'Inquisition de Goa contre les Marranes d'après le *Reportorio geral de tres mil oito centos processos...* de Goa établi par l'Inquisiteur João Delgado Figueira en 1623 (le manuscrit est à la Bibliothèque Nationale de Lisbonne).

3. Lucien Wolf, *Jews in the Canary Islands.* Being a calendar of Jewish Cases extracted from the Records of the Canariote Inquisition in the Collection of the Marquess of Bute. Londres, The Jewish Historical Society of England, 1926.

4. Les archives du tribunal de Cartagène des Indes ont brûlé, celles du tribunal de Lima ont disparu en 1881, celles du tribunal de México sont presque intactes à l'Archivo General de la Nación. Utilisant les rapports et autres documents envoyés au Conseil Suprême de l'Inquisition, en Espagne, le grand érudit chilien José Toribio Medina a reconstitué l'histoire des tribunaux américains dans une série de publications : a) *Historia del Tribunal del Santo Officio de la Inquisición de Lima* (*1569-1820*), 2 vol., Santiago du Chili, 1887 ; 2e éd. avec préface de Marcel Bataillon, S. du C., 1956 ; b) *Historia del Tribunal del Santo oficio de la Inquisición en Chile,* 2 vol., S. du C., 1890 ; 2e éd. avec préface d'A. Almeyda, S. du C. 1952 ; c) *El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las Provincias del Plata.* S. du C., 1900 ; d) *Historia del Santo*

Les Marranes abordèrent également dans des pays où le judaïsme était officiellement prohibé, mais où ils pouvaient compter sur une certaine tolérance.

Charles-Quint autorise l'installation des « Nouveaux-Chrétiens » portugais à Anvers par des actes de 1537 et 1542. L'édit de 1537 garantissait aux « Nouveaux-Chrétiens » l'impunité pour les crimes et délits commis au Portugal. Il fut bien confirmé en 1542, mais, en 1540, un autre édit précise que celui de 1537 n'avait été accordé qu'aux « véritables chrétiens » et ordonne des poursuites contre « les Juifs et autres chrétiens faux et simulés ». Les menaces de cet autre édit sont précisées en 1544 et le privilège octroyé aux « Nouveaux-Chrétiens » est retiré en 1549-1550. Toutefois les Marranes pouvaient compter sur l'appui du Consul portugais et du magistrat d'Anvers : les mesures prises contre eux restèrent souvent lettre morte et aux XVIe et XVIIe siècles Anvers eut presque continuellement un groupement marrane[1].

Au mois d'août 1550, le roi de France, Henri II, peu suspect de sympathie pour l'hérésie, publie une déclaration « qui permet aux marchands et autres Portugais appelés nouveaux-chrétiens de s'établir dans le royaume, sans lettres de naturalité ». Dans cet extraordinaire document, le Roi naturalisait en bloc et gratuitement tous les « Nouveaux-Chrétiens » portugais qui viendraient s'établir en France. Dans l'élan de son enthousiasme, le Conseil Royal ne s'était pas aperçu qu'il accordait aux Marranes une condition juridique parfois supérieure à celle des Français eux-mêmes : en effet, les lettres-patentes leur accordaient le droit de tester

Oficio de la Inquisición de Cartagena de las Indias, S. du C., 1899 ; e) *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Mexico*, S. du C., 1905 ; f) *El tribunal del Santo Oficio de la Inquisiciónen las islas Filipinas*, S. du C., 1899. Les ouvrages de J. T. Medina ont été condensés dans les trois derniers chapitres du livre de H. C. Lea, *The Inquisition in the Spanish Dependencies*, New York, 1908. L'ouvrage, déjà cité, de M. Tejado Fernández consacre deux chapitres aux Judaïsants de Cartagène des Indes (d'après des copies de procès envoyées au Conseil suprême et actuellement conservées à Madrid : cette source est loin d'avoir été épuisée). Enfin, la conservation des procès de l'Inquisition mexicaine a permis la rédaction d'un grand nombre d'études récentes que nous ne pouvons songer à énumérer ici : bornons-nous à renvoyer aux chapitres VII-XII et à la bibliographie du livre de Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México, Imprenta universitaria, 1946.

1. Voir J. A. Goris, *Étude sur les colonies marchandes méridionales (Portugais, Espagnols, Italiens) à Anvers de 1488 à 1567*, Louvain, 1925 ; S. Ullmann, *Histoire des Juifs en Belgique jusqu'au XVIIIe siècle (notes et documents)*, Anvers, s. d.

en faveur de non-régnicoles, ce que même les Français de naissance ne pouvaient pas faire.

Le Parlement de Paris enregistra les lettres le 22 décembre 1550, en ajoutant la restriction suivante : *proviso quod haeredes eorum et personae in quarum favorem disponent de suis bonis, erunt regnicolae.* Et le 25 juin 1551, « Messieurs des Comptes ne voulurent généralement vérifier les lettres dessus dites, et ordonnèrent qu'elles soient enregistrées au registre des Chartres lors courant pour jouir du contenu en icelles par François de Castor et Louys de Berga et autres, jusques au nombre de vingt-trois des impétrans dénommez au registre, moyennant cent quinze écus d'or soleil, payez par les dénommez au registre, qui est pour chacun d'eux cinq écus soleil... »[1].

Les lettres-patentes de 1550 n'en demeurèrent pas moins la préface juridique à l'établissement des Marranes portugais dans le Sud-Ouest de la France (en particulier à Bordeaux et à Bayonne), à Toulouse, à Nantes, à Rouen, à Paris et ailleurs. Gravement menacés, vers 1633, par les intrigues en France de l'Inquisition espagnole, les Marranes furent sauvés par le Cardinal de Richelieu qui avait de bonnes raisons de s'intéresser à leur établissement dans le royaume. Les communautés du Sud-Ouest résistèrent même à l'absolutisme de Louis XIV qui dut renoncer aux mesures qu'il préparait contre elles[2]. Au cours du XVIIIe siècle, ces groupements marranes devinrent progressivement des communautés juives officiellement reconnues et protégées[3].

1. C'est un juriste qui nous a conservé le récit de ces faits ; voir *Les Œuvres* de Me Jean Bacquet, Lyon, 1744, tome II, pp. 22, 72-74, 81-82.

2. Seul le petit groupement marrane de Toulouse (sept familles) dut se dissoudre en 1685 : les Judaïsants condamnés à mort par contumace, leurs biens furent confisqués. Mais une grande partie de ces biens avait été dissimulée par « des conseillers du Parlement de Toulouse, des gentilshommes, mais principalement sept ou huit gros marchands de Bordeaux » également Marranes ; un second procès s'ensuivit qui se termina en 1688. Nous avons l'intention de publier le dossier de cette affaire dont une pièce seulement est imprimée dans l'article de Zosa Szajkowski, *An Auto-da-Fé against the Jews of Toulouse in 1685* in *The Jewish Quarterly Review*, vol. XLIX, 1959, pp. 278-281 (c'est essentiellement la transcription de l'arrêt du Parlement de Toulouse du 16 avril 1685).

3. Voir H. Léon, *Histoire des Juifs de Bayonne*, Paris, 1893 ; Georges Cirot, *Recherches sur les Juifs espagnols et portugais à Bordeaux* (in *Bulletin Hispanique*, 1907-1908, t. VIII-X) et *Les Juifs de Bordeaux. Leur situation morale et sociale de 1550 à la Révolution* (tiré à part d'articles parus dans la *Revue Historique de Bordeaux et du département de la Gironde*, de 1909 à 1919, Bordeaux, 1920) ; Alfredo de Carvalho, *Os Portugueses em Bordeus durante o século XVIII* (tiré

A propos des groupements néo-chrétiens de France, il convient de rectifier une thèse profondément inexacte qui vient d'être énoncée tout récemment par Zosa Szajkowski[1]. Selon cet auteur « presque toutes les premières générations de Marranes qui arrivèrent d'Espagne et de Portugal furent perdues pour les communautés juives. Ceux qui restèrent Juifs étaient des Marranes arrivés à une époque plus tardive et leur nombre fut peu élevé en comparaison de ceux qui arrivèrent plus tôt et restèrent Chrétiens ». Pour établir cette surprenante thèse, l'historien se base sur :

a) des considérations démographiques fort peu probantes ;

b) la disparition de nombreux noms de famille portugais ;

c) l'absence au XVIIIe siècle de communautés juives à Nantes, Rouen, Dax, Toulouse, La Rochelle, villes où la présence de « Nouveaux-Chrétiens » est attestée aux XVIe et XVIIe siècles.

Nous nous permettrons d'indiquer à Mr Z. Szajkowski qu'il est difficile de faire l'histoire religieuse des « Nouveaux-Chrétiens » de France en négligeant totalement les archives inquisitoriales de Madrid et de Lisbonne qui, seules, permettent de retracer les pérégrinations individuelles des Marranes grâce à la régularité, à la diversité et à l'abondance des dénonciations.

Pour prendre un exemple, celui du groupement marrane de Rouen qui a duré près d'un siècle, le nombre des familles qui se sont intégrées au catholicisme français est extrêmement faible (quatre ou cinq, au maximum). La plupart des « Nouveaux-Chrétiens » de Rouen sont morts dans la ville comme Judaïsants (enterrés dans la chapelle qui leur était spécialement réservée), ou bien ont rejoint (ainsi que les descendants de ceux décédés à Rouen) les communautés juives de Hambourg, Amsterdam, Londres (et leurs succursales) et celles d'Italie.

Les groupements de Dax, Toulouse, La Rochelle furent toujours peu étoffés : celui de Toulouse disparut par la condamnation des Judaïsants en 1685, les Marranes de Dax

à part du vol. 90 de *O Instituto*), Figueira da Foz, 1936 ; Robert Anchel, *Les Juifs de France*, Paris, [1946] (le chapitre VI : Maranes et Judaïsants). Il y a un chapitre (t. I, pp. 199-219) sur les Juifs de Bayonne dans la thèse de doctorat de Maurice Bordes, *D'Éligny et l'administration de l'Intendance d'Auch* (1751-1767), Auch, 1957. Nous préparons un ouvrage sur *Les Judaïsants hispano-portugais en France dans la première moitié du XVIIe siècle.*

1. *Population Problems of Marranos and Sephardim in France, from the 16th to the 20th centuries* in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* XXVII, 1958, pp. 83-105.

et de La Rochelle ont dû rejoindre d'autres communautés juives ou marranes.

Il faut, en effet, indiquer que la France a constitué, aux XVIe et XVIIe siècles, pour des milliers de Marranes, une *escale* (qui durait souvent plusieurs années) sur les chemins qui conduisaient aux juiveries de Turquie, d'Italie et du Nord de l'Europe. Cette escale était sans doute justifiée par des nécessités politiques et économiques (le transfert des personnes et des biens se réalisant plus facilement vers la France, pays catholique qui avait des frontières, faciles à franchir, avec l'Espagne). Des documents, encore inédits, permettent de décrire la redistribution des Marranes à partir de la France vers les différentes communautés de la Diaspora séfardie.

Comme nous l'avons déjà indiqué, en 1633, l'Inquisition espagnole envoya un fonctionnaire en France pour enquêter sur les Judaïsants hispano-portugais. Cet Inquisiteur, appuyé par un prêtre espagnol de Rouen qui avait réussi à diviser le groupement néo-chrétien en catholiques et judaïsants, réunit une énorme documentation en France et en Espagne. Grâce aux efforts de ces deux personnages, quelques familles néo-chrétiennes de Rouen, Bordeaux, Nantes et La Bastide qui, quoique catholiques, avaient quitté le Portugal par crainte des poursuites inquisitoriales, vinrent s'installer en Espagne et fournirent d'abondantes dénonciations contre leurs frères judaïsants : en tout il s'agit de 64 personnes (hommes, femmes et enfants) ; si l'on excepte Nantes, c'était presque tout l'effectif des « Nouveaux-Chrétiens » catholiques de France.

En regard, voici le nombre de *familles* judaïsantes en France à la même époque, d'après les enquêtes du prêtre espagnol :

Paris : 10 à 12 ; Rouen : 22 ou 23 ; Bordeaux : environ 40 (le « roole » officiel des « Portugais » de Bordeaux dénombrera, en 1636, 260 personnes, ce qui ferait environ six personnes et demie par famille) ; Bayonne : plus de 60 ; Dax : 10 à 12 ; Bears [= Biarritz ?] : peu de familles ; Peyrehorade : plus de 40 ; La Bastide : plus de 80 ; Nantes : 6 ou 7.

Les dénonciations prouvent que c'est à Nantes seulement que les Judaïsants furent une minorité dans le groupement « néo-chrétien » : c'est dans cette ville qu'il sera sans doute possible d'étudier la fusion de nombreuses familles « néo-chrétiennes » dans l'ensemble de la population catholique locale.

En 1651, malgré l'afflux constant de fugitifs du Portugal, la situation n'avait guère changé à Bordeaux. Un informateur de l'Inquisition, installé dans la ville, énumère les Judaïsants

rue par rue. Il cite une vingtaine de « Nouveaux-Chrétiens » restés catholiques, mais en précisant souvent que la femme et les enfants du « catholique » judaïsent avec les autres Marranes de la ville. A Dax, il y a trois catholiques. A Peyrehorade et au Bourg-Saint-Esprit de Bayonne, il n'y a aucun catholique parmi les « Nouveaux-Chrétiens »[1].

Nous pouvons donc affirmer que la théorie émise récemment par Z. Szajkowski ne repose sur rien.

Les Marranes renforcèrent également les communautés séfardites établies en Afrique du Nord, en Turquie et en Italie[2] : dans ce dernier pays, la papauté fermait généralement les yeux (sauf pour les Judaïsants qu'elle fit brûler à Ancône en 1556) sur le fait que ces Marranes qui revenaient publiquement au judaïsme avaient longtemps professé le catholicisme.

Les communautés juives d'Amsterdam, Hambourg et Livourne furent fondées par des Marranes[3] : la première devint

1. Toutes ces données sont extraites d'une collection de documents inquisitoriaux sur les Marranes au XVII[e] siècle que nous comptons publier en plusieurs volumes. Il faut indiquer que l'Inquisition espagnole ne sut pas tirer un grand parti du magnifique instrument de persécution des Marranes que lui avait fabriqué le prêtre espagnol de Rouen. Les dénonciateurs de 1633 et des années suivantes causèrent, certes, des pertes considérables aux Judaïsants réfugiés hors de la Péninsule, mais la situation de ceux-ci s'améliora rapidement. Car il faut dire qu'à la vigueur et à l'ingéniosité de la persécution inquisitoriale qui s'acharnait particulièrement contre les biens des Judaïsants, les Marranes et les Juifs descendants de Marranes réfugiés à l'étranger surent souvent opposer d'efficaces parades : il faudra étudier un jour, dans le détail, les techniques clandestines constamment renouvelées du commerce marrane. Quoi qu'il en soit, les « Nouveaux-Chrétiens » catholiques qui avaient quitté la France pour l'Espagne, à partir de 1633, avaient misé sur le mauvais tableau. Après avoir subi les représailles économiques des Marranes, ils attendirent vainement de l'Inquisition et de la Monarchie espagnoles la récompense de leur zèle catholique.

2. Pour la Turquie, voir par exemple Michaël Molho, *Tumbas de Marranos en Salónica* in *Sefarad*, XIII, 1953, pp. 325-335. Pour l'Italie, consulter à l'Index au mot *Marrani* la *Bibliotheca Historica Italo-Judaica* d'Attilio Milano (Florence, 1954).

3. Pour Amsterdam et les autres communautés hollandaises, une mise au point (avec bibliographies) se trouve dans la *Geschiedenis der Joden in Nederland* publiée, sous la direction de H. Brugmans et A. Frank, à Amsterdam en 1940 ; de bons éléments dans l'*Encyclopedia Sefardica Neerlandica* du D[r] J. Meijer, Amsterdam, 5709-5710 (s'arrête à Farrar). Pour Hambourg et les communautés avoisinantes, on dispose maintenant de l'ouvrage de Hermann Kellenbenz, *Sephardim an der unteren Elbe.* Ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Wiesbaden, 1958. La communauté de Livourne n'a pas encore l'histoire qu'elle mériterait : on trouvera d'utiles éléments dans A. S. Toaff, *Cenni storici sulla comunità ebraica*

la Rome du judaïsme séfardi de l'Ouest de l'Europe. Le 14 février 1615 est fondée la « Sainte Compagnie pour la concession de dots aux orphelines et demoiselles pauvres » du judaïsme séfardi. L'acte de fondation reflète bien l'unité de la Diaspora marrane. On a en vue les demoiselles qui habitent « de Saint-Jean-de-Luz à Dantzig... en France, Flandre, Angleterre et Allemagne ». En outre, peuvent devenir membres de cette Sainte Compagnie « tous les Portugais et Espagnols de la Nation hébraïque, ou leurs descendants par la ligne masculine ou féminine, habitant toutes les parties du monde »[1].

Les Marranes et des Juifs ex-Marranes ou descendants de Marranes fondèrent la première communauté juive du Nouveau Monde : celle de Pernambouc[2]. Lorsque les Hollandais durent quitter le Brésil après la capitulation de Recife, en 1654, les Juifs de Pernambouc quittèrent la ville : certains créèrent de nouvelles communautés dans la mer des Caraïbes ; d'autres fondèrent avec quelques Aškenazim, la première communauté juive de New Amsterdam (aujourd'hui New York)[3].

Après la mission du rabbin Menasseh ben Israel, les Juifs ex-Marranes sont admis en Angleterre, et c'est le point de

e sulla sinagoga di Livorno, Rome, 1955, et dans F. Braudel et R. Romano, *Navires et marchandises à l'entrée du Port de Livourne* (*1547-1611*), Paris, 1951, pp. 26-28.

1. Mendes dos Remédios, *Os Judeus portugueses em Amsterdam*, Coimbra, 1911, p. 40.

2. Voir H. I. Bloom, *A Study of Brazilian Jewish History, 1623-1654, based chiefly upon the findings of the late Samuel Oppenheim* in *Publications of the American Jewish Historical Society* [= *PAJHS*], vol. 33, 1934, pp. 43-125 et les travaux d'Arnold Wiznitzer : a) *Records of the Earliest Jewish Community in the New World*, New York, 1954 ; b) *O Livro de Atas das Congregações judaicas « Zur Israel » em Recife e « Magen Abraham » em Mauricia, Brasil, 1648-1653* (tiré à part du vol. 74 des *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, [1955] ; c) *The Number of Jews in Dutch Brazil* (1630-1654) in *Jewish Social Studies*, vol. XVI, 1954, pp. 107-114 ; d) *Jewish Soldiers in Dutch Brazil* (*1630-1654*) in *PAJHS*, vol. XLVI, 1956, pp. 40-50 ; e) *Isaac de Castro, Brazilian Jewish Martyr* in *PAJHS*, vol. XLVII, 1957, pp. 63-75 ; f) *The Jews in the Sugar Industry of Colonial Brazil* in *Jewish Social Studies*, XVIII, 1956, pp. 189-198. Voir aussi I. S. Emmanuel, *New Light on Early American Jewry* in *American Jewish Archives*, VII, 1955, pp. 3-64.

3. Voir l'ouvrage récent d'Isaac S. Emmanuel, *Precious Stones of the Jews of Curaçao. Curaçaon Jewry, 1656-1957*, et l'article d'A. Wiznitzer, *The Exodus from Brazil and Arrival in New Amsterdam of the Jewish Pilgrim Fathers*, 1654, in *PAJHS*, vol. XLIV, 1954, pp. 80-97.

départ de la nouvelle histoire du judaïsme anglais avec ses nombreuses et importantes ramifications au-delà des mers[1].

Alors que les Juifs qui ont quitté l'Espagne en 1492 entrent généralement en décadence économique au XVIIe siècle, on assiste à la même époque à la fondation de petites, mais importantes et nombreuses, communautés de Marranes exploitant les ressources commerciales des immenses empires coloniaux espagnol et portugais. Les Marranes crypto-juifs et les Juifs d'origine marrane sont unis, par-delà les océans, par des liens de parenté, de foi et souvent d'intérêt : ils constituent un élément important de l'organisation économique mondiale.

Pour prendre un exemple : si les Portugais réussissent à se maintenir sur cette terre à l'avenir extraordinaire qu'est le Brésil, s'ils réussissent à en expulser les Hollandais en 1654, malgré la guerre implacable que l'Espagne mène contre eux depuis leur révolte de 1640, c'est que le roi restaurateur de l'indépendance nationale, Jean IV, a cédé aux conseils de ses conseillers Jésuites et a aboli, en 1649, la confiscation des biens par l'Inquisition : en échange, les « Nouveaux-Chrétiens » fondent la *Compagnie générale pour le Commerce du Brésil* qui sauve le Portugal de la consomption économique et fait capituler le dernier réduit hollandais, Pernambouc[2].

Il est certain que l'histoire économique du XVIIe siècle, à mesure qu'elle se fera plus précise, mettra mieux en lumière le rôle considérable des Marranes.

1. Voir Cecil Roth, *A Life of Menasseh ben Israel*, Philadelphie, 1934. La bibliographie sur le judaïsme sefardi anglais est très vaste : contentons-nous de renvoyer à l'ouvrage synthétique d'Albert M. Hyamson, *The Sephardim of England. A History of the Spanish and Portuguese Jewish Community. 1492-1951.* Londres, 1951, et à la *Magna Bibliotheca Anglo-Judaica.* A Bibliographical Guide to Anglo-Jewish History by Cecil Roth, Londres, 1937.

2. Voir C. R. Boxer, *Padre António Vieira, S. J., and the Institution of the Brazil Company in 1649* in *The Hispanic American Historical Review*, vol. XXXIX, 1949, pp. 474-497 (et du même auteur, *The Dutch in Brazil, 1624-1654*, Oxford, 1957) ; Gustavo de Freites, *A Companhia Geral do Comércio do Brasil* (1649-1720) dans le vol. II, 1951, nos 6-7-8, de la *Revista de História* de São Paulo ; I. S. Révah, *Les Jésuites portugais contre l'Inquisition : La campagne pour la fondation de la « Compagnie Générale du Commerce du Brésil » (1649)* dans la *Revista do Livro*, de Rio de Janeiro, nos 3-4, 1956, pp. 29-53. Il faut ajouter que d'autres « Nouveaux-Chrétiens » portugais réfugiés à l'étranger (Marranes ou Juifs déclarés) avaient leurs intérêts dans le camp hollandais. Sur un exemple d'utilisation des « Nouveaux-Chrétiens » par un gouvernement étranger, voir notre étude *Le Cardinal de Richelieu et la Restauration du Portugal.* Lisbonne, Institut Français au Portugal, 1950.

L'histoire intellectuelle des Marranes

Les Marranes constituent encore un aspect intéressant de l'histoire intellectuelle du judaïsme avec un prolongement d'importance dans l'histoire de la pensée européenne.

Pour en avoir une vision d'ensemble, il faudra étudier deux sortes d'auteurs et d'ouvrages :

1° les ouvrages écrits par des Marranes demeurés dans les pays où le judaïsme était officiellement interdit ;

2° les ouvrages écrits par des Marranes retournés au judaïsme[1].

Il va sans dire que certains auteurs ont appartenu successivement aux deux catégories : pour ceux-là la preuve du « marranisme » est facile à établir. Elle l'est également pour les écrivains qui ont eu affaire (de leur vivant ou après leur mort) aux Inquisitions péninsulaires. Dans d'autres cas (plus rares) c'est le contenu même de l'œuvre qui nous incitera à ranger l'auteur dans les Marranes.

Le premier écrivain de cette dernière catégorie, le plus audacieux peut-être, est le Bachelier Alfonso de la Torre, précepteur du Prince de Viane qui, vers 1440, dans sa *Vision Délectable*, fait passer l'essentiel de l'enseignement de Maïmonide, un Maïmonide qu'il a pu étudier dans la traduction latine établie au XIIIe siècle. Un dernier chapitre, où une adhésion rapide (et volontairement illogique) au christianisme est offerte au lecteur, assure une étonnante circulation à l'ouvrage pendant deux siècles. Il est traduit en italien, et, au début du XVIIe siècle, un ex-Marrane, peut-être parent du beau-frère de Spinoza, comprenant le sens profond du livre,

1. Les éléments (particulièrement bibliographiques) ne manquent pas pour une étude de ces auteurs. On peut citer : *a)* Joseph Rodriguez de Castro, *Biblioteca Española.* Tomo primero que contiene la noticia de los escritores rabinos españoles desde la época conocida de su literatura hasta el presente, Madrid, 1781 (les pp. 376-612 sont consacrées aux écrivains des XVIe et XVIIe siècles) ; *b)* José Amador de los Ríos, *Estudios históricos, politicos y literarios sobre los Judíos de España*, Madrid, 1848, (l'*Ensayo tercero* aux pp. 467-655) ; *c)* les études de M. Kayserling : *Sephardim.* Romanische Poesien der Juden in Spanien. Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Spanisch-Portugiesischen Juden, Leipzig, 1859 (les chapitres V-X) ; *Une histoire de la littérature juive de Daniel Levi de Barrios* (in *Revue des Études Juives*, XVIII, pp. 276-289) et *Biblioteca española-portugueza-judaica*, Strasbourg, 1890 ; *d)* le chapitre *Judaizantes. La sinagoga de Amsterdam* dans la *Historia de los Heterodoxos Españoles* de M. Menéndez Pelayo (la première édition est de 1880-1882).

le retraduit d'italien en espagnol, en faisant sauter les pages où le christianisme fait une fugitive apparition : le reste du livre formait un manuel maïmonidéen parfaitement adapté aux Marranes qui revenaient au judaïsme[1].

La littérature proprement « marranique » est, par essence, une littérature de dissimulation. Mais cette dissimulation peut revêtir les aspects les plus divers.

Lorsqu'Antonio Enríquez Gómez fait imprimer à Rouen, en 1647, un pamphlet contre l'Inquisition et le racisme péninsulaires, c'est une argumentation chrétienne (on pourrait même dire « catholique ») qu'il utilise constamment. Son ami Manuel Fernandes Vilareal s'inspirait peut-être davantage du réalisme politique du Cardinal de Richelieu, mais dissimulait également son crypto-judaïsme[2]. Retourné en Espagne et y vivant sous un nom d'emprunt (Don Fernando de Zárate), Antonio Enríquez Gómez composa de nombreuses *comedias* d'une inspiration nettement catholique avant d'être arrêté comme Judaïsant par l'Inquisition de Séville.

La seule œuvre totalement sincère qui nous reste de lui est le *romance* sur l'exécution de Don Lope de Vera, brûlé sur le bûcher par un tribunal de l'Inquisition espagnole[3].

1. Une censure de cette « retraduction » (parue en 1623) fut établie pour l'Inquisition espagnole en 1653 (voir A. Paz y Mélia. *Papeles de inquisición. Catálogo y extractos.* Madrid, 1947², p. 345). Les Juifs *sefardim*, plus perspicaces que l'Inquisition, avaient depuis longtemps apprécié l'ouvrage : nous consacrerons une note à cette question. L'utilisation de Maïmonide, entrevue par M. Menéndez Pelayo, fut démontrée par J. P. Wickersham Crawford (*The « Vision Delectable » of Alfonso de la Torre and Maimonides's « Guide of the Perplexed »* dans le t. XXVIII, 1913, pp. 188-212 des *Publications of the Modern Language Association of America.* M. Marcel Bataillon a consacré au Bachelier un cours fort intéressant : voir *Annuaire du Collège de France.* Résumés des cours de 1950-1951. Nous préparons une édition critique de la *Visión Delectable* sur la base des nombreux manuscrits, éditions (et traductions catalanes) du XVe siècle.

2. Voir I. S. Révah, *Manuel Fernandes Vilareal, adversaire et victime de l'Inquisition portugaise (I)* in *Ibérida.* Revista de Filologia. Rio de Janeiro. N° 1, avril 1959, pp. 33-54 (la fin de l'étude doit paraître dans un prochain numéro de la même revue).

3. Une édition bien médiocre (d'après un manuscrit de Livourne, aujourd'hui disparu, paraît-il) de ce *romance* a été procurée par Cecil Roth dans la *Revue des Études Juives*, t. XCVII, 1934, pp. 105-111. L'éditeur accepte l'attribution du copiste du manuscrit et fait de ce *romance* « Le chant du cygne de Don Lope de Vera ». Il ne s'est pas aperçu que le manuscrit de la Bodleiana d'Oxford dont il cite les premiers vers est une autre recension du même *romance* dont l'attribution à Antonio Enríquez Gómez est garantie par une référence explicite de Daniel Levi de Barrios. Nous avons l'intention de publier une édition des deux recensions du *romance* d'Antonio Enríquez Gómez.

Naturellement, ce *romance* ne subsiste qu'en manuscrit. D'autres œuvres authentiquement « marranes » du même auteur sont mentionnées dans des procès inquisitoriaux, et un cousin de l'auteur, arrêté par l'Inquisition de Lima, récita une poésie satirique composée par A. Enríquez Gómez contre les *malsines* (mouchards) de race « néo-chrétienne » établis en France[1].

Lorsque João Pinto Delgado paraphrase en de beaux vers espagnols (dans un livre publié à Rouen en 1627) les livres d'*Esther* et de *Ruth* ainsi que les *Lamentations de Jérémie*, on est frappé par son insistance à attaquer l'idolâtrie et à expliquer les malheurs du peuple juif, aux temps bibliques, par les transgressions d'Israël. La clé se trouve dans un manuscrit encore inédit dont la première partie est autobiographique: l'idolâtrie c'est le catholicisme, et les malheurs d'Israël aux temps bibliques sont une transposition poétique des tragédies des Marranes du XVIIe siècle, de ces Marranes souvent partagés entre leur crypto-judaïsme et leurs intérêts matériels.

Les savants, en particulier les médecins, avaient moins besoin de se dissimuler. Pour beaucoup, leur inclusion dans l'histoire intellectuelle du marranisme est garantie par leur biographie : c'est le cas, entre autres, d'Amatus Lusitanus, Zacutus Lusitanus, P. Elie de Montalto, Manuel Bocarro Francês, Fernando (Isaac) Cardoso et son frère, etc.[2]. Mais nul n'avait songé à inclure au rang des Marranes le grand médecin botaniste Garcia d'Orta, avant que le regretté Augusto da Silva Carvalho ne découvre que ses restes avaient été brûlés par l'Inquisition de Goa et que sa sœur (dont le procès est conservé) avait été exécutée par le même tribunal[3] comme Judaïsante.

Les Marranes retournés au judaïsme écrivirent également

1. Ces textes et documents seront publiés dans notre biographie de l'écrivain marrane.

2. Il y a de nombreuses indications sur les médecins marranes au XVIIe siècle dans l'ouvrage d'Augusto da Silva Carvalho, *A Medicina Portuguesa no século XVII*, Lisbonne, 1941, éd. de l'Académie des Sciences. Voir aussi H. Friedenwald, *The Jews and Medicine*. Baltimore, 1944 et A. da Silva Carvalho, *Noticia sobre alguns medicos judeus do Alentejo*, Lisbonne, 1930.

3. Augusto da Silva Carvalho, *Garcia d'Orta*, Comemoração do quarto centenário da sua partida para a India em 12 de Março de 1534 : tiré à part du vol. XII de *la Revista da Universidade de Coimbra*, 1934. Nous allons publier une étude sur « La famille de Garcia de Orta », qui, tout en rectifiant certaines erreurs d'A. da Silva Carvalho, recensera les parents de Garcia d'Orta qui sont revenus au judaïsme.

un chapitre important de l'histoire de l'apologétique juive. Alors que les *Aškenazim* se repliaient de plus en plus sur eux-mêmes, les chefs spirituels du judaïsme d'origine marranique devaient disputer leurs fidèles au catholicisme dans un effort polémique de tous les instants : il en est résulté une abondante littérature anti-chrétienne que sa nature même condamnait à rester manuscrite, et qui, encore aujourd'hui, est très imparfaitement connue. On n'a pas encore édité et étudié tous les ouvrages polémiques de P. Elie de Montalto, Isaac Orobio de Castro, Saul Levi Morteira, João Pinto Delgado, Lorenzo Escudero, etc.[1].

Les Marranes n'ont pas seulement apporté leur contribution à l'orthodoxie rabbinique : ils ont également développé des hérésies.

Les études récentes de G. Scholem font la lumière sur le grand mouvement provoqué par le faux Messie de Smyrne, Shabbetaï Zevi. L'historien souligne l'importance des Marranes pour la bonne intelligence du Sabbatianisme. « Un Messie, par la nature même de sa mission, acculé à la tragédie inévitable de l'apostasie, c'était là une doctrine idéalement faite pour fournir une issue sentimentale à la conscience tourmentée des Marranes », écrit G. Scholem, qui ajoute : « La ressemblance entre le sort des Marranes et celui du Messie apostat fut remarquée très peu de temps après l'apostasie de Sabbataï Zevi et ce n'est pas l'effet du hasard que le propagandiste principal de cette école, Abraham Miguel Cardozo (mort en 1706), soit né lui-même Marrane... »[2]. A certains égards, on peut donc reconnaître dans ce mouvement une « théologisation » de l'expérience vécue marrane : « l'ambiguïté tragique de la position des Marranes » s'insère dans l'eschatologie universelle.

Cependant l'apport intellectuel peut-être le plus intéressant est celui que certains Marranes ou descendants de Marranes ont fourni au développement de la pensée moderne. Avec

1. On peut s'orienter dans cette littérature grâce aux travaux de Ribeiro dos Santos ; *Da litteratura sagrada dos Judeos Portugueses no século XVII* [dans le tome III (Lisbonne, 1792) des *Memorias de Litteratura Portugueza*] et de G. B. de Rossi, *Bibliotheca judaica antichristiana qua editi et inediti Judaeorum adversus christianam religionem libri recensentur.* Parme, 1800.

2. G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, trad. M. M. Davy ; Paris, Payot, 1950, pp. 327-328. Sur le grand ouvrage (en hébreu) du même auteur *Sabbataï Zevi et le mouvement sabbataïste de son vivant* (Tel-Aviv, 1957, 2 vol.), voir le compte rendu de G. Vajda dans la *Revue des Études Juives*, t. CXVI, 1957, pp. 118-124.

une exagération manifeste, C. Gebhardt écrivait qu'en Uriel da Costa s'accomplissait le destin d'un peuple et que son itinéraire conduisait à un but : le peuple c'étaient les Marranes, le but la philosophie de Spinoza[1].

Nous avons déjà mentionné la persistance à l'intérieur du crypto-judaïsme ibérique des tendances « averroïstes » qui avaient marqué l'histoire spirituelle du judaïsme péninsulaire. Ces tendances n'ont pas disparu au XVIIe siècle. L'élite marrane, qui abandonne l'Espagne et le Portugal à partir de la fin du XVIe siècle, a été élevée dans les Collèges et les Universités catholiques de la Péninsule ; elle a reçu une culture dont il lui faut opérer, à Amsterdam ou ailleurs, la fusion avec le judaïsme rabbinique traditionnel. Par ailleurs, comme le soutient Isaiah Sonne, il se peut que certains Marranes habitués à démolir la tradition chrétienne et entraînés par l'élan acquis, aient étendu l'effort destructeur à la tradition juive.

Quoi qu'il en soit, l'histoire interne de la communauté d'Amsterdam, d'origine marrane, révèle l'existence de tendances hétérodoxes.

Les uns considéraient comme superflues et contraires à la volonté divine les « haies » que les rabbins ont dressées autour de la Loi et leurs ordonnances positives.

Les autres s'en prenaient à la Loi dite Orale dont ils contestaient l'origine divine.

D'autres, enfin, niaient la révélation divine elle-même et ne voyaient dans la Bible qu'un livre écrit par les hommes.

On connaît la tragique histoire d'Uriel da Costa, ce nouveau-chrétien de Porto, émigré à Amsterdam et à Hambourg, qui parcourut le chemin menant du catholicisme au déisme par le marranisme et le judaïsme. Exclu d'une communauté à laquelle il voulait continuer à appartenir malgré son incrédulité, il ne trouva le dénouement de son émouvante existence que dans le suicide.

En 1656 et 1657, sont également exclus de la communauté d'Amsterdam le Dr. Juan de Prado et un jeune étudiant, fils de Marrane, Baruch de Spinoza. Depuis l'étude de Carl Gebhardt, on savait que le Docteur avait exercé une influence sur le jeune Baruch. Dans un travail récent, nous

1. « Als individuelles Erlebnis böte es kaum mehr als anekdotisches Interesse. Bedeutung kann es nur dadurch erhalten, dass sich in ihm das Geschick eines Volkes vollzieht, und dass sein Weg zu einem Ziele führt. Dieses Volk sind die Marranen, das Ziel die Philosophie Spinozas » (C. Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa*, Amsterdam, 1922, p. VII).

avons confirmé, grâce à des textes et des documents inédits, la réalité de cette influence.

Le Dr. Juan de Prado avait été en Espagne un Judaïsant militant. Revenu publiquement au judaïsme dans le Nord de l'Europe, il subit l'influence d'un autre ex-Marrane passé au déisme et exerce à son tour une action dissolvante parmi les étudiants de la communauté d'Amsterdam. Or, les documents que nous avons découverts montrent qu'en 1659, près de trois ans après le *ḥerem*, Spinoza vivait encore dans l'intimité du Dr. Juan de Prado et subissait son influence, puisqu'il soutenait la totale mortalité de l'âme humaine, thèse que le spinozisme remplacera par l'affirmation d'une éternité non-personnelle.

Nous avons essayé de montrer que c'est le déisme des ex-Marranes Uriel da Costa et, surtout, Juan de Prado, qui a fourni à Spinoza le climat où devait s'opérer son propre développement spirituel. L'une des affirmations essentielles de ce déisme, le rejet de toutes les formes admises de révélation divine, devait prendre une extraordinaire importance par son élaboration dans l'œuvre de Spinoza, ce brillant quoiqu'infidèle élève des écoles juives. Plus que la métaphysique ou la morale spinoziste, c'est le programme et la méthode de la critique biblique établis par Baruch dans le *Tractatus theologico-politicus* qui devaient exercer une action intense dans la décomposition des communautés religieuses de l'Occident, catholiques, protestantes et juives[1].

Comme le dit Isaac Baer, Spinoza est le premier Juif qui se sépare de sa religion et de son peuple sans se convertir formellement à une autre religion : le fils du Marrane Michaël de Spinoza est donc l'ancêtre spirituel des nombreux Juifs, qui, abandonnant leur religion et leur peuple, croient trouver dans la philosophie ou la politique un principe universel d'union des hommes.

Nous avons vu qu'Uriel da Costa, s'il refusait la foi rabbinique, souffrait cruellement de l'excommunication prononcée contre lui. Nous retrouvons la même attitude chez le Dr. Juan de Prado. Longtemps, il insista pour être réintégré

1. Pour Uriel da Costa, Juan de Prado et Spinoza, nous renvoyons à notre article *Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam* (in *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CLIV, 1958, pp. 173-218). Accompagné de notes justificatives et des « Textes et documents », inédits ou non, sur lesquels il était basé, cet article est devenu notre livre *Spinoza et Juan de Prado*, (vol. I de la collection d'*Études Juives* de la Sixième Section de l'École Pratique des Hautes Études, Paris-La Haye, Mouton & Cie, 1959).

dans la communauté. La vie étant sans doute devenue impossible pour lui à Amsterdam, il quitte la ville et s'installe à Anvers. L'Inquisition ne fonctionnait pas dans le port de l'Escaut et, malgré les protestations de l'évêque, un groupement judaïsant s'y était reconstitué : Prado entretenait avec lui les meilleures relations. Pour maintenir avec son peuple un lien qu'il ne voulait pas couper, le médecin avait été obligé de retourner dans un centre marrane. Les Marranes Uriel da Costa et Juan de Prado sont les ancêtres spirituels de ces nombreux Juifs, qui, ayant abandonné la religion de leurs ancêtres, continuent à se sentir solidaires de la tradition culturelle, communautaire ou nationale d'Israël.

Conclusion

Ce rapide exposé des problèmes que pose l'histoire des Marranes aura atteint son but s'il a convaincu le lecteur de l'extrême complexité du destin d'un groupe ethnico-social partagé entre les exigences souvent contradictoires de la fidélité religieuse et de l'impératif économique. Il faut absolument éviter la tentation d'affadir l'histoire profondément humaine des Marranes, histoire riche en martyrs, en nobles persécutés, mais aussi en personnages médiocres, en renégats, en traîtres parfois ignobles.

Sur le terrain des résultats, qui n'est pas celui de la théologie, il semble bien que l'histoire donne raison aux Marranes. S'ils avaient renoncé à survivre en acceptant l'esclavage ou le martyre, une branche essentielle du Judaïsme aurait totalement disparu, tandis que, du XVI[e] au XVIII[e] siècle malgré des pertes sévères et des défections innombrables, les Marranes ont constamment alimenté en hommes, en intelligences et en capitaux les communautés juives et réintroduit le judaïsme dans des pays où il était depuis longtemps absent. Par ailleurs, le contact avec la culture chrétienne qu'ils ont dû subir a souvent été bienfaisant et a permis parfois de rompre l'isolement de la pensée juive dans le domaine des lettres comme dans celui des sciences.

Certes, il est impossible de nier que, sans la persécution inquisitoriale et le racisme péninsulaire, les « Nouveaux-Chrétiens » se seraient sans doute assez vite fondus dans la masse hispanique et le marranisme se serait ravalé au rang d'une secte passagère sans réelle importance historique. Cette constatation ne doit pas nous étonner outre mesure.

Il suffit de rappeler l'aphorisme proposé par Jean Juster, l'admirable historien de la condition des Juifs dans l'Empire romain :

A la formation de l'unité du judaïsme ont toujours mieux contribué les ennemis du judaïsme que ses adhérents — pourrait-on dire si l'on aimait les formules paradoxales[1].

I. S. Révah
École des Hautes-Études
Paris

1. Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain.* Leur condition juridique, économique et sociale. Tome I, Paris, 1914, p. 200 (fin de la n. 4 de la p. 199).

La découverte d'une synagogue médiévale à Sopron[1]

A la mémoire de Max Pollák
rabbin et historien de la communauté juive de Sopron
mort martyr

Il subsiste fort peu de vestiges matériels de l'histoire et de la civilisation des Juifs en Hongrie médiévale : quelques pierres tombales[2], de rares feuillets arrachés à leurs manuscrits que nous restituent les vieilles reliures dans lesquelles ils furent remployés[3] ; pas une seule ruine, aucune partie d'un édifice synagogal n'a été repéré jusqu'à nos jours.

Cette pénurie[4] ne met que davantage en relief l'importance, au point de vue de l'histoire des Juifs de Hongrie et même d'Europe, de la mise au jour à Sopron, en décembre 1957, de la première synagogue médiévale découverte en Hongrie.

I

Historique de la synagogue

Installés à Sopron vers la fin du XIIIe siècle, les Juifs y occupèrent, selon la coutume médiévale, une « rue de la Juiverie » *(Judengasse)*, dénommé aussi, à partir de 1440,

1. En allemand Oedenburg, Hongrie occidentale, à quelques kilomètres de la frontière autrichienne.

2. Elles seront étudiées en détail dans mon livre en préparation, *Corpus Inscriptionum Judaicarum Hungariae.*

3. La rareté des synagogues médiévales conservées en Europe a été soulignée par Enlart, *Manuel d'Archéologie*, 3e éd., t. I, p. 928 (cité par M. L. Armand-Calliat, *Inscriptions funéraires juives du Moyen Age trouvées à Chalon*, dans *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Chalon*, 1957, p. 68, n. 1) [G. V.].

4. A. Scheiber, article à paraître dans *Joshua Bloch Memorial Volume*, New York, 1959.

« Rue Neuve » (*Uj utca*, en hongrois), nom qu'elle porte jusqu'à présent[1]. Son tracé et son aspect n'ont guère varié depuis le moyen âge. On s'est contenté d'aménager et de rénover les immeubles, parfois en les surélevant d'un étage, mais la partie médiévale en demeure le plus souvent reconnaissable.

La juiverie de Sopron s'était rapidement accrue en nombre et en fortune (ses occupations principales ayant été le prêt sur gages, les transactions commerciales, la viticulture et l'agriculture)[2] et avait créé ses institutions. En 1379, elle disposait de dix maisons[3], ce qui permet d'évaluer la population juive à une centaine d'âmes. De la même année nous parvient une mention du bain rituel *(Tuckhaus)*[4]. Selon la coutume générale du moyen âge, cet établissement était sans doute installé dans le même édifice que la synagogue, si bien que de son existence on peut conclure avec certitude à celle de cette dernière.

La première mention explicite de la synagogue ne date toutefois que de 1440. Un document parle d'un certain « Nicolas habitant près de la synagogue » (« Item Niklinn bey der schül »), et aussi du bedeau (« Item juden mesner »)[5].

En 1441, Frédéric, duc d'Autriche, qui détenait alors la ville en hypothèque, ordonne de ne point troubler les Juifs dans la possession de leurs maisons et de leur synagogue *(Judenschül)* :

Wir emphelhen ew ernstlich vnd wellen, ob yemand wer unsern Juden daselbst zu Odenburg an *Iren Sechtzehen Hewsern*, in der *Judengasse* daselbs gelegen, darÿnen Sÿ dan ÿtz wonhafft und gesessen sein, oder verrer verlassen heten, oder an irer *Judenschül* dhainerlay irrung oder beswerung tun wolte, das ir des mit nichte gestattet, Sunder Sÿ von vnsern wegen dabeÿ vestichlich haltet schermet vnd beleiben lasset, als von alteer Herkomen ist[6].

1. Les deux noms étaient concurremment employés même avant 1526, date de l'expulsion des Juifs.

2. Ph. Grünwald, *Das Schicksal einer jüdischen Familie in dem mittelalterlichen Sopron* (Oedenburg), article à paraître dans *Eightieth Aniversary Publication of the Jewish Theological Seminary of Hungary*.

3. Cf. J. Házi, *Soproni Szemle*, XII, 1958, pp. 105-118 (en hongrois).

4. M. Pollák, *Die Geschichte der Juden in Oedenburg*, Vienne, 1929 (l'édition originale hongroise est de 1896), p. 31.

5. J. Házi, *Sopron... története* (« Histoire de Sopron »), Sopron, 1933, II, 3, p. 210.

6. S. Kohn, *A zsidók története Magyarországon*, (« Histoire des Juifs en Hongrie »), Budapest, 1884, p. 423 (texte amélioré par J. Házi, *op. laud.*, I, 3, Sopron 1924, p. 219).

Les archives de la ville contiennent encore quelques mentions plus tardives de la synagogue. Du 9 février 1476 : la maison de dame Barbara jouxte la synagogue[1]. Dans une pièce du 18 mai 1498, il est question de « la maison de Jäkel, Juive, sise rue de la Juiverie entre la synagogue et la maison de Hätschell » (« dy Jäkel judin ains hawss in der Judengassenn gelegen, zwichen judenschuel vnnd Hätschell haws gelegen »)[2].

L'immeuble voisin qui servait d'hôtellerie et d'infirmerie pour les pauvres de passage, appartenait également à la synagogue, car le 6 novembre 1526, après l'expulsion des Juifs, les deux édifices sont estimés ensemble à la somme de 150 thalers : « Joseph Juden hauss, synagog und spitl ». Par la suite cet hôpital est localisé par le cadastre entre deux logis habités par des bourgeois chrétiens : « des [alten] Jüden Spitals zu Odennburg, zwischen Steffan Gätringer schuester vnd weilend georg Spitzer heusern in der neugass gelegen »[3].

Après leur expulsion, les Juifs adressent requête sur requête aux échevins pour obtenir leur réadmission. Dans l'une de ces pièces, ils se plaignent de ce que leur synagogue a été dévastée et leurs livres pillés (Sinagogam nostram deuastauere, libros hebraicos exportauere)[4]. Bien que la synagogue ait été pillée, le conseil des échevins n'en autorisa point la démolition, contrairement à l'avis de l'assemblée municipale. A la date du 15 janvier 1546, l'édifice est encore debout et une inscription au cadastre s'y réfère pour localiser la cour d'un Michel Lindenberger dans la Rue Neuve « entre la maison de Christian Unnger et la synagogue » (« mit samt dem höfflen zwischen gemeltem Christan vnnger vnd der Sinagog »)[5].

En 1552, le conseil des échevins cède l'immeuble à messire Sébastien Mayr, tailleur. La dernière mention faite de l'ancienne synagogue est du 22 janvier 1561, date à laquelle le cadastre porte l'envoi en possession la concernant, de Catherine, veuve de Sébastien Mayr, et de ses descendants :

1. *Gerichtsbuch*, p. 139 (aux archives de la ville ; information fournie par le professeur K. Mollay).

2. *Gedenkbuch*, p. 49 (même dépôt ; même informateur). Voir aussi M. Pollák *op. laud.*, p. 32.

3. J. Házi, *op. laud.*, t. I, p. 7, Sopron, 1929.

4. *Grundbuch*, fol. 80a (cf. notes 8 et 9).

5. Voir *Monumenta Hungariae Judaica*, II, Budapest, 1937, p. 547.

6. *Grundbuch*, fol. 148b (K. Mollay).

Katherina, weilendt Sebastian Maÿrn burgers vnd schneiders alhie saligen nachgelassene witib, hatt fur sich vnnd irn erben wegen der juden sÿnagog zwischen Michl schneÿders vnd Gilig Langen behausungen gelegen nutz vnd gwörr empfangen, welche sÿ von N. burgermaister richter vnd rathe durch ainen redlichen khauff vmb ein gelttsumma v̈berkhomen, deren khauffsumma gedachte verkhauffer völligclich betzallt vnd benüegt worden vnd is numals gemaine statt vnd der selben nachkhomen gegen anfangs gemelten khaufferin vnd ire erben recht trew gwörr vnnd schermb auch für alle rechtliche ansprach gegen cristen vnnd juden mit den re/c/ten zuuertretten schuldig treulich vngeuerlich. Actum auff der bürgerschrann, den 22. Januarÿ anno 61-isten etc.[2].

Les manuscrits dont il est question dans la requête des Juifs de Sopron citée plus haut, n'ont pas disparu sans laisser de trace : les solides feuilles de vélin ont été défaites et remployées dans les reliures des volumes d'archives. C'est le cimetière, mentionné pour la première fois en 1437 (« judenfreithof »)[3], qui connut le pire sort : les tombes furent vidées, les pierres tumulaires détruites, le terrain bouleversé de fond en comble[4].

Par un hasard étrange, les vestiges matériels de tout ce passé n'ont été mis au jour que depuis une quinzaine d'années. Au printemps de 1944, alors que la communauté juive de Sopron attendait déjà, confinée dans le ghetto, l'accomplissement de son tragique destin, avec, à sa tête, son historiographe, le grand-rabbin Max Pollák, des travaux dans la cave d'une maison (le nº 31) du faubourg dit Wieden, révélèrent la première pierre tombale, de 1411/12[5]. Elle est conservée à l'heure actuelle dans la glyptothèque installée au sous-sol du Musée de la ville.

Par la suite furent découvertes, aux archives municipales, les feuilles utilisées pour les reliures[6]. Il s'agit de feuilles arrachées de quatorze *codices*, dont quelques-uns représentent

1. M. Pollák, *ibid.*, p. 71.

2. Cadastre de la ville, 1554-1580, p. 140. Information de J. Házi. Grünwald-Scheiber, *Monumenta Hungariae Judaica*, V, 2 (à paraître, Budapest, 1959).

3. J. Hazi, *op. laud.*, t. II, 3e partie, p. 72.

4. D'après un document récemment découvert (cf. *Mon. Hung. Jud.*, V, 2) l'ancien cimetière fut fouillé en 1539, les pierres tombales propres à servir de matériaux de construction retaillées, évacuées en quatre charrois et remployées pour les travaux d'agrandissement de l'église Saint-Michel. Il ressort de ce document que la plus grande partie des pierres tombales juives se trouvent incorporées dans la bâtisse de cette église qui s'élève non loin de l'ancien cimetière.

5. Voir Grünwald, *Darkenu*, 1946, p. 15 sq. ; Scheiber, *Historia Judaica*, XIV, 1952, p. 156.

6. Scheiber, *ibid.*, p. 157 sq. ; *Talpiyot*, VII, 1957, pp. 89-98.

des manuscrits assez rares, témoignages éloquents des préoccupations intellectuelles, du niveau d'instruction et de la bibliophilie des Juifs du Sopron médiéval, en même temps que de leur aisance matérielle et de leur munificence. Du reste, leurs rabbins savants furent aussi les garants de leur vie intellectuelle[1].

II

Le problème de l'emplacement de la synagogue

La recherche de l'emplacement de la synagogue fut rendue difficile du fait que la tradition vivante localisait cette dernière au nº 22 de la Rue Neuve. Cette maison avait été acquise en 1753 par Joseph Prathoner, serrurier. Celui-ci « déclara dans son testament ouvert le 16 novembre 1792, avoir transféré, en 1781, à son gendre, un nommé Mayer, sa boutique, ainsi que son grenier sis au-dessus de l'ancienne synagogue *(den Boden über dem sog. vormahligen Judentempel)*. Et lorsque la maison fut acquise de Régine Prathoner par Paul Seybolt (le 4 avril 1813), l'acte de vente fait mention d'une chambre à voûte gothique *(gotisch gewölbtes Zimmer)*, à l'étage, à gauche de l'escalier. Ce local n'existe plus[2]. Max Pollák partageait cette hypothèse : « Il se peut, dit-il[3], que cette pièce était la synagogue, mais l'immeuble ayant été complètement transformé, je n'ai pu, en ce qui me concerne, découvrir aucune trace sûre à cet égard ».

En fait, on ne saurait guère accorder à la tradition une valeur décisive dans une localité où, à la suite de l'expulsion des Juifs, la continuité fut rompue. Du reste, à Sopron, une vieille maison sur deux est qualifiée par la population d'ancien couvent[4].

1. Scheiber, *Kirjath Sepher*, XXIX, 1953/4, p. 430.

2. E. Csatkai-D. Dercsényi, *Sopron és környéke müemlékei* (« Monuments de Sopron et de la région »), 2e édition, Budapest, 1956, p. 299.

3. M. Pollák, *op. laud*, p. 102.

4. Voir l'article de M. Jean Sedlmayr, *Müemlékvédelem* (revue de la Direction des Monuments Historiques de Hongrie), II, 1958, pp. 168-172 (contrairement à ce qui est dit à la p. 176 du même fascicule, aucun débris d'inscription n'a été découvert).

III

La découverte de la synagogue

Lors des travaux exécutés en 1954 par l'Office d'urbanisme de la ville de Sopron, on avait découvert à l'étage de l'immeuble nº 11 de la Rue Neuve donnant sur la cour, trois fenêtres ogivales surmontées d'osteaux[1] et une embrasure de porte médiévale. On connaissait déjà antérieurement les voûtes en crêtes gothiques situées au-dessus de ce local[2] ; elles avaient conservé leurs croisillons intacts dans le compartiment est ; ceux du compartiment ouest n'ont pas subsisté.

La Direction des Monuments Historiques confia en décembre 1957, à MM. Jean Sedlmayr, architecte, et Ernest Szakál, sculpteur, la mission d'examiner l'immeuble en vue de sa restauration. Cette inspection permit d'établir que la partie du bâtiment donnant sur la cour ne contenait pas un local d'habitation, mais une salle spacieuse (mesurant 6 m. 07 en largeur et 7 m. 50 en hauteur) correspondant à deux étages, à une seule nef, sans piliers, à double voûte à croisillons et à clef de voûte arrondie sommée d'une rosace ; ce local fut transformé, il y a des siècles, en plusieurs pièces de dimensions modestes, au moyen de voûtes, d'un plafond et de cloisons croisées.

M'étant entretenu avec J. Sedlmayr et Marianne Sallay, je n'ai pu que confirmer leur hypothèse : c'est bien ce local qui représente la synagogue médiévale de Sopron.

Dans la paroi est on retrouve le renfoncement qui constitue la niche de l'arche *('ârôn)*. On a découvert aussi, remployé et encastré dans le mur, le fronton de l'arche, comportant un osteau trilobé, mais dépourvu de son linteau de marbre ou de pierre, lequel devait porter une inscription hébraïque que les démolisseurs ou les propriétaires plus récents ont fait disparaître. L'inscription pouvait être, à l'instar de celle de la synagogue de Miltenberg dont il sera question ci-après : *da' lifney mî allâ 'ômêd*[3]. Ce tympan surmontant l'arche est une tradition qui date de l'antiquité ; il a été relevé sur les

1. Osteau : « rosace, médaillon placé au sommet des fenêtres à meneaux .»
2. Csatkay-Dercsényi, *op. laud.*, p. 296.
3. *Berakôt* 28b ; cf. Richard Krauthaimer, *Mittelalterliche Synagogen*, Berlin, 1927, p. 191.

fresques de Doura-Europos[1]. On a également retrouvé un fragment de pierre richement articulé, peut-être un reste des croisillons de la niche. C'est sans doute par des escaliers que l'on accédait à l'arche. A la droite de celle-ci, l'on voit une petite niche à cadre de pierre dont la destination n'est pas claire. S'agirait-il de l'emplacement du pupitre de l'officiant ? Deux fragments de piliers qui montrent des naissances de nervures, peuvent avoir fait partie du dais surmontant le lutrin *(bîma)* où se faisait la lecture de la Tora.

Au-dessus de l'arche, à droite et à gauche, deux fenêtres gothiques en talus, surmontées d'osteaux trilobés (celle de droite est bien conservée). Les parois sud et ouest étaient également percées chacune de deux fenêtres gothiques (les premières sont conservées). Comme il arrive le plus souvent dans l'architecture du moyen âge, il n'y avait pas de fenêtre donnant au nord. L'examen archéologique a établi que la synagogue avait été bâtie aux environs de 1350, mais la partie supérieure des fenêtres ne fut remplacée par la décoration à osteaux qu'un siècle plus tard.

Face à l'arche, dans la paroi ouest, l'embrasure de la porte d'entrée a subsisté, sans son encadrement. On entrait dans le vestibule de la synagogue par une porte latérale située sous le porche. L'encadrement de cette porte est conservé. La salle de prière est au-dessous du niveau du vestibule, dispositif conforme à la coutume générale rattachée à Ps. CXXX, 1. Vers 1450 une fenêtre carrée à encadrement de pierre fut pratiquée dans le mur de séparation entre le vestibule et la salle de prière, peut-être pour permettre aux femmes de suivre les offices célébrés dans la synagogue. Cette fenêtre était munie d'un volet en bois dont les gonds et les paumelles ont été conservés. Comme beaucoup de synagogues de cette époque, la nôtre ne comportait pas de compartiment spécial pour les femmes[2].

A l'origine, la synagogue était entièrement entourée d'espace libre. Peu après sa construction, en tout cas avant 1379, on adjoignit à la paroi ouest le bain rituel sans étage qui débordait sur la rue. Le réservoir, profond de quatre mètres, de cette installation, a été également mis au jour. En conséquence, seules les deux fenêtres ouest de la synagogue continuaient à donner sur la rue. Dans la suite des temps, après l'expulsion des Juifs, l'espace bordant les côtés sud et est de

1. Voir C. H. Kraeling : *The Synagogue*, New Haven, 1956, planches LVII et LIX.

2. Voir Z. Efron-C. Roth, *He'omanût ha-yehûdî t*, Tel-Aviv, 1957, p. 283.

la synagogue fut également bâti et l'édicule du côté ouest fut surélevé d'un étage si bien que seul le fronton donnant sur la cour est demeuré libre.

Dans la paroi nord du porche on a découvert l'encadrement d'une porte murée datant du moyen âge ; cette porte conduisait à l'immeuble voisin (le nº 9), l'ancien « hôpital ».

Lors des travaux de démolition, on a trouvé des fragments de livres de prières hébraïques, mais nous avons établi que ceux-ci provenaient du ghetto de 1944.

M. Eugène Házi, archiviste en chef honoraire de la ville m'a informé par lettre qu'ayant revérifié le cadastre de 1379, il constatait que l'emplacement du bain rituel coïncidait exactement avec le lieu des fouilles. L'importante découverte se trouve ainsi confirmée par le témoignage des archives.

IV

Modèles étrangers

Même avant l'hitlérisme, très peu de synagogues médiévales subsistaient en Europe[1]. Nous sommes mal renseignés sur celles, certainement peu nombreuses, qui ont survécu aux incendies volontaires et aux bombardements. Quoi qu'il en soit, celle qui nous occupe est la première et la seule en Hongrie[2], d'où son importance et au point de vue local et au point de vue européen. En effet, notre monument offre des analogies avec les synagogues contemporaines de l'étranger, puisque aussi bien il fut construit d'après des modèles datant du même siècle. La proportion 3 : 2 de sa longueur et largeur est identique à celle que l'on trouve à l'étranger. On peut d'abord penser à celle de Nagymarton (en allemand Mattersdorf, Burgenland, Autriche), communauté avec laquelle celle de Sopron entretenait des rapports étroits. Sa synagogue construite en 1354 a gardé même après sa restauration (ainsi qu'on le voit sur le dessin conservé dans la collection historico-religieuse juive) sa voûte originale et les deux fenêtres gothiques de la paroi est, exactement comme on les trouve dans celle qui nous occupe. Entre les

1. Cf. R. Krautheimer, *op. laud.* (et ci-dessus, p. 79, n. 3).

2. Voir Samuel Krauss, *Qôrôt batey ha-tefillâh be-yisrâ'êl*, New York, 1955, pp. 200-204. — O. Komlós a réuni les données relatives aux synagogues fournies par les cartulaires hongrois dans *Rassegna Mensile di Israel*, XXII, 1956, pp. 163-168.

deux fenêtres gothiques, le mur de la synagogue de Nagymarton est percé d'une fenêtre circulaire, ce qui relève d'une tradition ancienne[1]. Par ses dimensions, sa nef unique, sa double voûte, sa paroi latérale est, le fronton de son arche, sa paroi nord dépourvue de fenêtre, en un mot par sa perspective et ses détails, la synagogue de Sopron rappelle fortement celle de Miltenberg qui n'est connue, à l'exception de son arche, que par des descriptions[2]. Il vaudrait la peine d'examiner la relation de la synagogue de Sopron avec les synagogues médiévales de la Basse-Autriche (Hainburg, Korneuburg, Neunkirchen)[3] mais nous ne disposons pas des matériaux nécessaires[4]. Nous pouvons cependant constater d'ores et déjà que l'encadrement de porte de l'ancienne synagogue de Wolfstal est de tout point identique à celui de l'entrée du vestibule de la nôtre[5].

Il est plausible d'admettre que la synagogue de Sopron fut construite par un maître d'œuvre de la ville après étude de modèles étrangers, car plusieurs parallèles locaux s'offrent touchant certaines solutions de détail.

*
* *

La Direction des Monuments Historiques de Hongrie est en train de restaurer à grands frais la synagogue médiévale de Sopron qu'elle envisage de remettre au judaïsme hongrois pour servir de musée, probablement de glyptothèque des pierres tombales à recueillir dans les anciens cimetières de la région. Le judaïsme hongrois entend la conserver avec une pieuse sollicitude comme un monument délicat et important de son histoire médiévale.

Alexandre SCHEIBER.

1. Voir F. Landsberger, *HUCA*, XXVIII, 1957, pp. 181-203.
2. Voir R. Krautheimer, *op. laud.*, pp. 189-192 ; Efron-Roth, p. 301 sq. — Noter cependant qu'elle a aussi la fenêtre circulaire.
3. Leopold Moses, *Die Juden in Niederösterreich*, Vienne, 1935, pp. 131, 135, 141.
4. L'article de L. Moses, *Synagogenbauten und deren Reste in Niederösterreich*, dans *Unsere Heimat*, 1932, n° 10, m'est resté inaccessible.
5. L. Moses, *Die Juden in Niederösterreich*, fig. 2.



Levé

a) Tracé du rez-de-chaussée
b) Tracé de l'étage
c) Coupe

Restauration projetée

a) Tracé du rez-de-chaussée
b) Tracé de l'étage
c) Coupe

(Jean Sedlmayr fecit)



1. — Porte d'entrée du vestibule.



2. — Paroi occidentale et entrée de la synagogue.



3. — Paroi orientale de la synagogue ; au milieu, la niche de l'arche.



1. Fragment de pilier (faisant fonction de lutrin).



5. — Voussoir de l'arche.

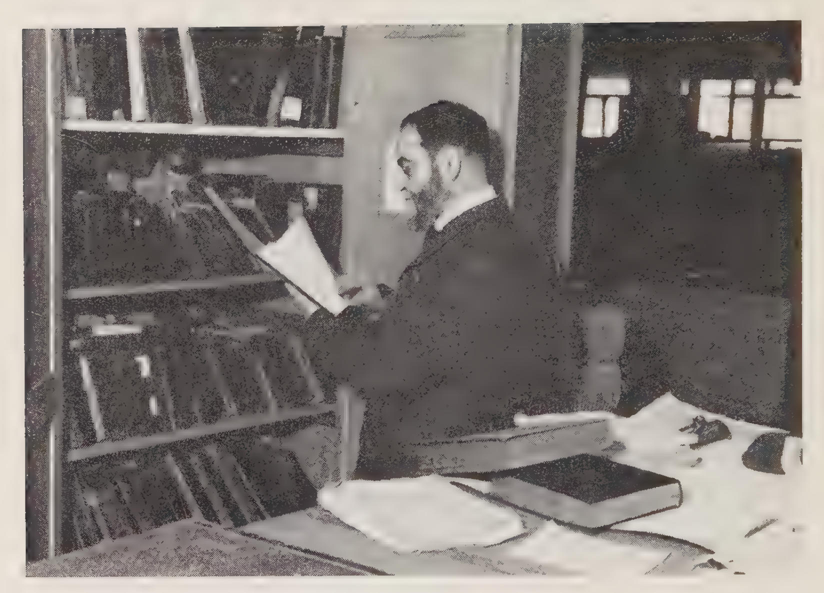
Bibliographie des travaux du grand-rabbin Maurice Liber (1884-1956)

Effectuant en 1926 un travail comparable à celui-ci, Alfred Péreire écrivait[1] : « C'est avec humilité que j'ai entrepris d'établir la bibliographie des travaux de M. Israël Lévi ». Mon humilité n'est pas moindre au moment où, cédant aux instances de M. Georges Vajda, je tente de dresser la liste des travaux intellectuels de mon maître, le grand-rabbin Liber[2].

D'une part, s'il a très rarement pris la parole sans avoir préparé son exposé, il n'a presque jamais trouvé le temps d'écrire ses innombrables sermons, allocutions, épithalames, discours patriotiques, oraisons funèbres, cours et conférences. D'autre part, s'il a signé de son nom ou de ses initiales beau-

1. *R. E. J.* LXXXII, 9.

2. Né à Varsovie le 13 septembre 1884 d'une famille originaire de Moravie qui comptait parmi ses ancêtres le rabbin Bâroukh Fraenkel (Bâroukh Tam). Venu à Paris en 1888. Études primaires à l'école Halphen, rue Lafayette. Lorsque son père le conduisit, le directeur voulut s'assurer que l'enfant savait lire l'hébreu et lui indiqua un verset. Après l'avoir lu, Maurice Liber, âgé de six ans, ajouta : « Sur ce verset Rachi dit que... ». Entre en 1896 à l'École Rabbinique et restera soixante ans dans la maison comme élève, professeur, directeur, fidèle du temple. Lorsqu'en 1940 il lui faudra transférer le Séminaire à Clermont-Ferrand il posera à l'entrée de la maison une plaque : Villa Vauquelin. En 1906, élève du Rabbiner Seminar (Hildesheimer) à Berlin. Rabbin-stagiaire, adjoint au grand-rabbin de Paris (1911), aumônier de la 37e division (1914), rabbin du temple de la rue de la Victoire (1920), directeur de l'instruction religieuse du consistoire de Paris (1930), directeur de l'École Rabbinique (1932), grand-rabbin délégué du consistoire central (1934), aumônier général au G.Q.G. (1939). Professeur d'histoire juive au Séminaire dès 1907, à l'École Normale Israélite Orientale, aumônier du lycée Michelet, de l'école Maïmonide. Directeur-adjoint (1921) puis directeur titulaire (1927) à l'École Pratique des Hautes-Études, (chaire de judaïsme talmudique et rabbinique). Membre du Consistoire Central, du comité central de l'Alliance Israélite Universelle, secrétaire du comité d'assistance aux émigrants de passage, président de la Société des Études Juives. Chevalier de la Légion d'Honneur, croix de guerre 1914-1918. Décédé à Paris le 23 novembre 1956.



Le grand-rabbin Liber en 1945 à Offenbach où il avait été envoyé en mission par l'Alliance Israélite Universelle pour rechercher les livres confisqués par les Allemands.

coup d'articles (en particulier tous ceux qui ont paru dans la *R.E.J.* et dont les deux premiers XXXXV 142, 145 sont l'œuvre d'un garçon qui n'avait pas encore dix-huit ans !), beaucoup de ceux qui ont paru dans l'*Univers Israélite* sont signés d'un pseudonyme (le plus fréquemment *Ben-Ammi* ou *Judaeus*). Mais bien d'autres ne comportent aucune signature et, en fait, certains numéros de l'*Univers* ou de *Vendredi-Soir* ont été rédigés par lui presque d'un bout à l'autre. Cependant, je n'ai mentionné ici que les articles signés, n'en indiquant quelques autres que dans des cas exceptionnels, lorsque le style ne laissait aucun doute.

Enfin je m'excuse d'avoir, dans mon titre, employé le terme de *biblio*graphie qui, *stricto sensu*, ne convient que pour une partie de cet article. Celui-ci se divise de la manière suivante :

1° Livres, brochures, préfaces, traduction ;
2° Périodiques ;
3° Rapports ;
4° Manuscrits ;
5° Textes non écrits (sermons, cours, conférences) ;
6° Sur Maurice Liber.

Le signe ◈ indique les comptes rendus.

1° LIVRES, BROCHURES, PRÉFACES, TRADUCTION

RASHI, translated from the french by Adele Szold. Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1906.

LA TEFILA DU SOLDAT (préparée par le rabbin M. Liber, aumônier militaire). Paris, 1915. Réimprimée avec de légères modifications en 1916, 1917, 1939.

MAIMONIDE (1135-1204). L'homme de pensée, par le grand-rabbin Julien Weill, l'homme d'action par le grand-rabbin Maurice Liber. Paris, Fondation Sefer, 1935.

Introduction (en hébreu et en français) à J. Lichtenstein. Yehi Or. Paris, Fondation Sefer, 1935.

LA NOUVELLE TEFILA. Édition hébraïque. V ; Office du Samedi après-midi. Paris, Éditions La foi d'Israël, 17, rue Saint-Georges, (s. d.).

LE SÉMINAIRE SANS TALMUD TORA. *in* Les amis de l'École Rabbinique et de l'École Maïmonide, annuaire pour l'année scolaire 1935-1936.

HISTOIRE BIBLIQUE, Le Sentier d'Israël par J. Ennery. Nouvelle édition entièrement revue et complétée par les soins de M. Liber, grand-rabbin. Paris, Fernand Nathan, 1935.

CAHIERS DE LA FONDATION SEFER, textes juifs ou relatifs au judaïsme, anciens ou modernes, déjà édités ou encore inédits, et qui peuvent être récités, chantés, joués à l'occasion des fêtes religieuses ou au cours des séances récréatives dans les sociétés, cercles d'études, patronages, etc. Chamalières (Puy-de-Dôme), Fondation Sefer, 1941-1942.

Préface à M. Jaïs. GRAMMAIRE HÉBRAIQUE ÉLÉMENTAIRE. Paris, La Coopérative Israélite, 1946.

Biographie d'Aron Wolf *in* MÉMORIAL DU CONSISTOIRE CENTRAL. Paris, 1946.

LE LIVRE DU SABBAT (Recueil de textes de la littérature juive). Version française par A. Pallière et M. Liber. Paris, Éditions de La Terre Retrouvée, 1947.

RECONSTRUCTION SPIRITUELLE (allocution prononcée le 28 novembre 1949) et HOMMAGE AU GRAND-RABBIN JULIEN WEILL (27 avril 1950). Paris, Séminaire israélite, 1950.

JUDAISME *in* Histoire générale des religions. Paris, Quillet, 1951.

Traduction de Max L. Margolis. LA FORMATION DE LA BIBLE HÉBRAIQUE. Paris, Adrien Maisonneuve, 1953.

2º PÉRIODIQUES

REVUE DES ÉTUDES JUIVES

◈	König. Bibel und Babel	XXXXV	142
◈	König. Neueste Prinzipen der alttestamentischen Kritik geprüft	XXXXV	145
◈	K. Budde. Das alte Testam. und die Ausgrabungen	XXXXVI	280
	Gloses arabes dans Raschi	XXXXVII	197
◈	Elbogen. Die Religionsanschauungen der Pharisäer	XXXXVIII	283
	Raschi, un rabbin de la France du Nord au XIe siècle (conférence prononcée le 29 janvier 1905 à l'assemblée générale de la Société des Études Juives, publiée dans la R. E. J. — tome L — et chez Durlacher, Paris 1905, in-8º, 30 p.	Act 50 XXVI	CR
	L'esprit du judaïsme et du christianisme	LI 191, Lil	1
	Un mot sur les Consultations de Haïm Or Zaroua	LIII	267
	Le commentaire du Pentateuque attribué à Ascher b. Yehiel et le ms. hébreu de Dresde	LIV	64
	Les mss hébreux de la Bibliothèque du Louvre	LV	96
	Montaigne à Rome	LV	109
◈	Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft IV 1906-5667	LV	307
◈	H. Aron. Das hebräisch-altfranzösische Glossar der Leipziger Universitäts-Bibliothek (ms. 102)	LV	312
◈	G. F. Abbott. Israël in Europe	LV	314
	Revue bibliographique	LVI à LXIII	
◈	M. N. Adler ס׳ מסעות של ר׳ בנימין The itinerary of Benjamin of Tudela. Critical text, translation and commentary	LVI	144
◈	S. Bernfeld. Kämpfende Geister im Judentum. Vier Biographien	LVI	151

◈ Martin Philippson. Neueste Geschichte des jüdischen Volkes = D. Philipson. The Reform movement in Judaism	LVI	154
◈ A. Berliner. Briefwechsel zwischen Heimann Michaël und L. Zunz aus dem literarischem Nachlasse derselben	LVI	316
◈ Sorel. Système historique de Renan	LVII	152
La récitation du Schema et des bénédictions	LVII	161,
	LVIII	1
◈ N. Porges. Joseph Bechor Schor, ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII Jahrhunderts	LVIII	307
Travaux récents sur l'époque des Gueonim	LXI	297
Hanoucca et Souccot	LXIII	20
◈ J. Weill. Zadoc-Kahn	LXIII	155
Les Juifs et la convocation des États Généraux	LXIII	185,
	LXIV	89,
	LXV	89,
	LXVI	161
◈ M. J. Lagrange. Le Messianisme chez les Juifs.	LXIV	309
Le séjour d'Azoulaï à Paris	LXVI	245
W. Bacher	LXVII	161
◈ E. Fleg. Écoute Israël	LXVII	308
◈ D. de Sola Pool. The old jewish aramaic prayer, the kaddish	LXVIII	125
◈ A. Nordman. Der Israelitische Friedhof in Hegenheim im geschichtlicher Darstellung	LXVIII	280
Napoléon et les Juifs. La question juive devant le Conseil d'État en 1806	LXXI	127,
	LXXII	1,
	LXXII	135
◈ H. Harari. Littérature et tradition	LXXI	207
◈ A. Ben Israël. La Palestine dans la Kabbale juive	LXXVI	211
Bulletin	LXXVI	219
Le Seder de la Diaspora	LXXXII	211
L'ancien cimetière juif de Teruel	LXXXIV	179
Sur la composition du Psaume XCI	LXXXVIII	62
Cinquante ans d'études juives (1880-1930)	LXXXIX	1

L'AMANDIER FLEURI (1949-1951)

(Le signe * indique les comptes rendus)

L'amandier en fleurs	I	3	(écrit en 1947)
Le relèvement du judaïsme français	I	32	(écrit en 1943)
Les Juifs sont des Européens	I	64	
* J. Isaac. Jésus et Israël	I	67	
* M. Simon. Verus Israël	I	67	
* J. Kaplan. Témoignages sur Israël	I	72	
Pâque et l'esprit de sacrifice	III	1	
De Pessah à Chabouoth	IV	1	

Le grand-rabbin Julien Weill	IV	29
Au seuil d'une année nouvelle	V	3
L'équivoque du Sanhédrin	V	66
L'imbroglio des Lieux-Saints	V	78
* M. M. Slotkine. Mémoires d'un rabbin lithuanien du XVIIIe siècle	V	99
* M. M. Slotkine. Les titres de livres hébraïques	V	100
* Chavouoth... Contes et chants	V	100
* Darius Milhaud. Notes sans musique	V	101
* Philippe Frank. Einstein, sa vie et son temps	V	102
* S. Landshut. Jewish communities in the muslim countries of the Middle-East. A survey	V	108
Tora et mitzvoth	IX	1
* A. Pallière. Le sanctuaire inconnu	IX	79
* E. Fleg. Anthologie juive des origines à nos jours	IX	84
Sur l'année religieuse et ses débuts solennels	X	1

Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études
Section des sciences religieuses
Année 1933-1934

Sur les origines de la prière publique dans le judaïsme (article reproduit *in* Le Trait d'Union, décembre 1956/janvier 1957).

Bulletin de Chema Israël

La parole et l'écrit	Octobre	1925
Le Seder à travers les âges	Mars	1927
Guemilout Hassadim	Août	1928
Chema Israël, le Sionisme et la Palestine	Août	1928
Le Sabbat	Mai	1930

Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile de France

Un rabbin à Paris et à Versailles en 1778	1911, p. 237

Foi et Réveil

Notre Sabbat	Mai	1913
L'esprit social de la Bible	Août	1913
Sur les hassidim	Novembre	1913
De la restauration du culte public	Mai	1914
Le rabbinat français au champ d'honneur	Janvier	1918
La volonté du judaïsme	Avril	1918

Émancipation, assimilation, religion	1920
Une machination contre le judaïsme : Les prétendus « Protocoles des Sages de Sion »	1921
Le congrès sioniste de Carlsbad	1921

Jewish Quarterly Review

Structure and history of the *Tefilah*	Avril 1950 (XL 4)

Jewish Review (Londres)

The birth of the Alliance Israélite Universelle	juillet 1910

Journal de la Communauté

Le séminaire israélite de France	9 juin 1950
Les juifs de Paris en 1789	22 juin 1951
La joie de fêter, la joie de lire	3 oct. 1952

Journal des Communautés

La Pâque, le Séder	27 mars 1953
Attention au tournant	4 sept. 1953

La famille israélite (supplément à l'Univers Israélite)

Méditation pour les sabbats de la période de l'Omer	M. Liber	2	mai	1924
Le sabbat et la piété filiale	M. Liber	9	—	—
Le sabbat et les fêtes	M. Liber	16	—	—
Le sabbat de la terre et le sabbat de l'homme	M. Liber	23	—	—
Les explorateurs et le Veau d'or	M. Liber	27	—	—
La révolte de Coré	M, Liber	4	juil.	—
Rigueur et douceur	M. Liber	29	août	—
La Sainteté, principe de la doctrine juive	M. Liber	12	sept.	—
Debout devant Dieu	M. Liber	26	—	—
La profession de foi de Diego da Asumpçao	M. Liber	21	nov.	—
Comment les rabbins combattaient la vie chère	M. Liber	28	—	—
Le rêve et la prière de Jacob	M. Liber	5	déc.	—
Les lumières de Hanouca	M. Liber	19	—	—
Les préparatifs du sabbat	M. Liber	26	—	—
La lettre de l'empereur Claude aux Alexandrins	M. Liber	30	janv.	1925
Notre Séder	M. Liber	10	avr.	—
Jules Oppert	B. A.	31	juil.	—
Néojudaïsme et vieux judaïsme	Judaeus	23	oct.	—
Les quatre enfants de la Haggada et le prophète Élie	M. Liber	26	mars	—

Loi de pureté, loi de sûreté	M. Liber	18 juin	1925
Un nouveau livre sur la doctrine juive	M. Liber	30 juil.	—

Paix et Droit

Le devoir de l'israélite envers le judaïsme universel	Mars	1922
Les partis juifs en Pologne (notes de voyage)	Décembre	1924
La protection de la femme juive *(agouna)*	Mars	1925
Le judaïsme national : son développement, ses caractères, son avenir	Décembre	1928
Grégoire et Crémieux	Mai	1931
Que sont devenus les droits des minorités ?	Octobre	1934
En Autriche : Le mouvement de Mme Irène Harand	Mars	1935
Le VIIIe centenaire de Maïmonide	Avril	1935
Sylvain Lévi	Novembre	1935

Pour le foyer, pour l'école
(supplément à l'Univers israélite)

(le signe ø indique les comptes rendus)

	Le 33e jour de l'Omer	B. A.	3 mai 1912
	Une enquête	B. A.	10 mai 1912
	Les martyrs de la première croisade	B. A.	10 mai 1912
	Où est le Sinaï ?	B. A.	17 mai 1912
	Juifs de France et de Hollande	B, A.	7 juin 1912
	Un polonais rabbin à Besançon vers 1832 (?)	B. A.	14 juin 1912
	A propos du 17 Tammouz : Comment Titus assiègea Jérusalem	B. A.	28 juin 1912
	Le jeûne du 17 Tammouz	B. A.	28 juin 1912
ø	Zadoc Kahn ou la défense du judaïsme... Sermon par P. Haguenauer	B. A.	5 juil. 1912
	A propos des « trois semaines » : Comment Titus s'empara de Jérusalem	B. A.	12 juil. 1912
	Les « trois semaines »	B. A.	12 juil. 1912
	A propos du 9 ab : Comment Titus détruisit le Temple	B, A.	19 juil. 1912
	Le jeûne du 9 Ab	B, A.	19 juil. 1912
	Le 15 Ab	B. A.	26 juil. 1912
	Après le 9 Ab : Comment Titus détruisit Jérusalem	B. A.	2 août 1912
	Schabbath Nahmou	B. A.	2 août 1912
	Toujours les « Berchès »	B. A.	16 août 1912
ø	Annuaire des Archives Israélites pour 5673	B. A.	23 août 1912
	Un juif polonais ministre du culte à Besançon en 1832	B. A.	23 août 1912
	Une réplique de Barbe-Bleue	B. A.	30 août 1912
	Mayer-Anschel Rothschild	B. A.	20 sept. 1912
	Souvenirs de 1812	B. A.	27 sept. 1912

o	S. Ferarès. *Lo tebaschel guedi*	B. A.	11 oct. 1912
o	Le Rayon	B. A.	11 oct. 1912
	Les juifs de Bulgarie	B. A.	18 oct. 1912
o	M. Lambert. Le genre dans les noms de nombre en sémantique	B. A.	1 nov. 1912
	Les juifs en Serbie	B. A.	1 nov. 1912
	Les juifs d'Andrinople	B. A.	8 nov. 1912
	Les juifs de Salonique	B. A.	15 nov. 1912
o	A. Lipman. Jesus a-t-il vécu ?	B. A.	15 nov. 1912
	Variétés étymologiques sur le mot Maccabée	B. A.	6 et 13 déc. 1912
	Un rabbin à Versailles en 1779	B. A.	24 janv. 1913
	La colonie juive d'Éléphantine	B. A.	14 févr. 1913
	Le droit d'asile	B. A.	21 févr. 1913
	Les juifs d'Éléphantine et M. Th. Reinach	B. A.	21 févr. 1913
	Les « quatre parachioth » : Chekalim	B. A.	14 mars 1913
	Les « quatre parachioth » : Zakhor, Para, Hodesch	B. A.	28 mars 1913
	Les juifs de Prusse et la guerre de 1813	B. A.	4 avril 1913
	Les juifs d'Allemagne et la domination napoléonienne	B. A.	9 mai 1913
	Mirabeau et les juifs	B. A.	16 mai et 5 sept 1913
	Adolphe Crémieux	B. A.	23 et 30 mai 1913
	Le « Moïse » de Chateaubriand	B. A.	20 juin 1913
o	Otto Eissfeldt Der Maschal im Alten Testament	B. A.	25 juil. 1913
	Religion universelle et religion messianique	B. A.	29 août 1913
	L'émancipation des Juifs de Suisse	B. A.	19 sept. 1913
	Le cercle « Hebraea » et la Revue Hébraïque	B. A.	26 sept. 1913
o	N. Slousch. Les juifs de Debdou	B. A.	17 oct. 1913
	L'accusation de meurtre rituel condamnée par un roi de France	B. A.	14 nov. 1913
	La morale des Proverbes	B. A.	14 et 21 nov., 19 déc. 1913, 2, 23 et 30 janv. 6 et 27 fév., 6 et 27 mars 1914
	Souvenirs sur Rachel	B. A.	5 et 12 déc. 1913, 2 janv. 1914
	La communauté israélite de Lunéville		9 et 16 janv. 1914
	Ce que les juifs de Lunéville demandaient en 1789	B. A.	23 janv. 1914
	A travers les revues	B, A.	30 janv. 1914
	« Amis du judaïsme »	B. A.	13 févr. 1914

La danse chez les israélites	B. A.	27 févr. 1914
La danse chez les Judéens	B. A.	6 mars 1914
La danse chez les juifs	B. A.	20 et 27 mars 1914
Juifs de France et juifs d'Angleterre	B. A.	1er et 8 mai 1914
ø Viatique pour chaque jour de l'année	B. A.	8 mai 1914
Le judaïsme et les origines du christianisme	B. A,	15 mai 1914
Le rôle des juifs dans les découvertes maritimes du xve siècle	B. A.	12 juin 1914
Les fouilles du capitaine R. Weill dans l'ancienne Jérusalem	B. A.	3 juil. 1914
ø L. Blum. Prières journalières	B. A.	10 juil. 1914
Le culte et les pratiques	B. A.	17 juil. 1914
ø Max Lévy. Der alte israelitische Friedhof zu Worms a.Rh.	B. A.	17 juil. 1914
Les mémoires d'un juif d'Alsace pendant la guerre de trente ans	B. A.	17 et 24 juil. 1914

Revue de Paris

Judaïsme et socialisme (Henri Heine, Karl Marx et le judaïsme	1er août 1928
Où en est le judaïsme	1er juil. 1930

L'univers israélite

Le professeur Steinschneider de Berlin		1er fév. 1907
Le Sanhedrin de 1807	Ben-Ammi	3 mai 1907
Révélation et histoire	Ben-Ammi	17 mai 1907
Le programme de l'Union libérale	Ben-Ammi	31 mai 1907
Penseurs libres et croyants libres	Ben-Ammi	14 juin 1907
A Montmartre	Ben-Ammi	28 juin 1907
Pacifisme et judaïsme	Ben-Ammi	12 juil. 1907
A nos instituteurs	Ben-Ammi	26 juil. 1907
La peine de mort d'après le judaïsme	Ben-Ammi	9 août 1907
Le sionisme et l'histoire juive	Ben-Ammi	23 août 1907
Après la séparation	Ben-Ammi	6 sept. 1907
Pompes funèbres	Ben-Ammi	20 sept. 1907
Zadoc Kahn prédicateur de la jeunesse	Ben-Ammi	4 oct. 1907
Instruction religieuse	Ben-Ammi	18 oct. 1907
Après la séparation, à Paris	Ben-Ammi	1er nov. 1907
Vieux papiers, vieilles maisons	Ben-Ammi	15 nov. 1907
L'élégante religion	Ben-Ammi	29 nov. 1907
Leçons de patriotisme	Ben-Ammi	13 déc. 1907
Samedi et dimanche	Ben-Ammi	27 déc. 1907
Association Zadoc Kahn	Ben-Ammi	10 janv. 1908
Le temple enseveli	Ben-Ammi	24 janv. 1908
Le premier grand-rabbin de France	Ben-Ammi	7 fév. 1908
La femme et le divorce d'après le judaïsme	Ben-Ammi	21 fév. 1908

Un siècle de judaïsme alsacien	Ben-Ammi	6 mars 1908
1808-1908	Ben-Ammi	20 mars 1908
Pour nos écoles	Ben-Ammi	3 avril 1908
L'affaire de Polna	Ben-Ammi	17 avril 1908
Après la séparation, en province	Ben-Ammi	1er mai 1908
Mariages civils, mariages mixtes	Ben-Ammi	15 mai 1908
Judaïsme et christianisme	Ben-Ammi	29 mai 1908
Zola est au Panthéon	Ben-Ammi	12 juin 1908
La prédication qu'il nous faut	Ben-Ammi	19 juin 1908
Un rabbin juif : S. R. Hirsch	Ben-Ammi	10 juil. 1908
Le rôle et les fonctions du rabbin		24 juil. 1908
La question du minian	Ben-Ammi	7 août 1908
En Turquie	Ben-Ammi	21 août 1908
Voyage en Espagne	Ben-Ammi	4 sept. 1908
Grégori et Dreyfus	Ben-Ammi	18 sept. 1908
Bernard Lazare	Ben-Ammi	2 oct. 1908
Les fêtes d'Israël : Souccot	Ben-Ammi	16 oct. 1908
Israël ?	Ben-Ammi	30 oct. 1908
Un rabbin juif : Michaël Sachs	Ben-Ammi	13 nov 1908
Inauguration	Ben-Ammi	27 nov. 1908
La question juive au congrès de Berlin	Ben-Ammi	11 déc. 1908
Hanouca	Ben-Ammi	25 déc 1908
Après Grégori, Mattis	Ben-Ammi	8 janv. 1909
La guillotine devant le judaïsme	Ben-Ammi	22 janv. 1909
Après l'emprunt franco-russe	Ben-Ammi	5 fév. 1909
Mélanges Hartwig Derenbourg (1844-1908)	M. L.	29 oct. 1909
Correspondance	M. L	28 janv. 1910
S. Ferarès. La médaille de Fourvières et sa légende hébraïque	M. L.	6 janv. 1911
Propos d'un juif. Le premier mai	Judaeus	3 mai 1912
Dans la communauté	non signé	10 mai 1912
Responsabilités	Judaeus	17 mai 1912
Une nouvelle organisation juive (Agudath Jisroel)	Ben-Ammi	24 mai 1912
Baptêmes de juifs	Judaeus	24 mai 1912
Au Maroc	Ben-Ammi	31 mai 1912
Bibliographie : Les huit chapitres de Maïmonide, traduits de l'arabe par Jules Wolff	M. L.	31 mai 1912
Pompes funèbres	Judaeus	7 juin 1912
Droit des pauvres	Judaeus	14 juin 1912
Dignité ecclésiastique	Judaeus	21 juin 1912
Un ami d'Israël : Anatole Leroy-Beaulieu	Ben-Ammi	28 juin 1912
Paul Hildenfinger	M. L.	28 juin 1912
Conférences rabbiniques	Judaeus	5 juil. 1912
Protection et tutelle	Judaeus	19 juil. 1912
La destinée des juifs émancipés	Ben-Ammi	19 juil. 1912
Lettre ouverte à M. R. Poincaré	Judaeus	2 août 1912
« Confusion, Dogme et Libre Doctrine »		16 août 1912
De Dreyfus à Rousset et à Durand	Judaeus	23 août 1912

Où sont les maîtres ?	Ben-Ammi	30 août 1912
Roch Hachana 5673	Ben-Ammi	13 sept. 1912
Cadeau royal	Judaeus	20 sept. 1912
Patriotisme et assimilation	Judaeus	27 sept. 1912
Mosaïque et pharisien	Judaeus	4 oct. 1912
Sur le respect dû aux édifices du culte	Ben-Ammi	13 déc. 1912
La rentrée de du Paty	Judaeus	17 janv. 1913
Le problème de la dépopulation d'après le judaïsme	Ben-Ammi	24 janv. et 7 fév. 1913
La Roumanie cherche des juifs	Judaeus	7 fév. 1913
Pour le temple de Cavaillon	Ben-Ammi	7 mars 1913
Rabbin et communauté	Ben-Ammi	28 mars 1913
La crise de la philanthropie et l'action sociale	Ben-Ammi	11 avril 1913
Les fêtes d'Israël : Péça'h	Ben-Ammi	18 et 25 avr. 1913
Pour les juifs marocains	Ben-Ammi	16 mai 1913
La Turquie d'Europe et les juifs	Ben-Ammi	13 juin 1913
Que deviendront les juifs de Macédoine ?	Ben-Ammi	27 juin 1913
Le P. Coubé et l'Index	Ben-Ammi	4 juil. 1913
La question du Mohel	Ben-Ammi	11 et 18 juil. 1913
La peur du jargon	Ben-Ammi	25 juil. 1913
La nationalisation des juifs de Macédoine	Ben-Ammi	8 août 1913
Sur la réglementation de l'immigration	Ben-Ammi	26 sept. 1913
Sabbat et Kippour	Ben-Ammi	10 oct. 1913
L'affaire Beïlis	Ben-Ammi	24 et 31 oct., 7 et 14 nov. 1913
La schehita et les bouchers		5 déc. 1913
Cent ans de réformes ou l'histoire d'une faillite	Ben-Ammi	16 janv. 1914
M. Francis de Pressensé	Ben-Ammi	30 janv. 1914
Philanthropie et judaïsme	Ben-Ammi	27 fév. 1914
Théologie en l'air et casuistique saugrenue	Ben-Ammi	13 mars 1914
Le message moral de Pâque : Vous aimerez l'étranger	Ben-Ammi	17 avril 1914
Après Pranaïtis, Monniot	Ben-Ammi	15 mai 1914
L'hôpital juif	Ben-Ammi	12 juin 1914
Le rabbinat et les fidèles	Ben-Ammi	26 juin 1914
L'hôpital juif. Ce qu'il devrait être	Ben-Ammi	10 juil. 1914
Nationalité et judaïsme	Ben-Ammi	31 juil. 1914
Le judaïsme et la guerre	Judaeus	27 nov. 1914
Le judaïsme français et la guerre	Judaeus	4 déc. 1914
Hanoucca	Judaeus	11 déc. 1914
Le rabbin M. Vexler		18 déc. 1914
Narcisse Leven		15 janv. 1915
La question juive en Russie et les déclarations de M. Sazonow	Judaeus	19 fév. 1915
Après Pourim	Judaeus	5 mars 1915

Le comte Witte	Judaeus	2 avril 1915
Message pascal	Judaeus	26 mars 1915
Hospitalité		2 avril 1915
Le seder sur le front	Un aumônier israélite	9 avril 1915
Chabouoth 5675	Judaeus	14 mai 1915
C'est le faute aux juifs !	Judaeus	1er juil. 1915
Pour nos veuves et nos orphelins de guerre, Appel à la mutualité israélite		8 juil. 1915
Tich'a be Ab	Judaeus	16 juil. 1915
Le judaïsme italien et la guerre	Judaeus	23 juil. 1915
Consolation	Judaeus	23 juil. 1915
Responsabilités	Judaeus	30 juil. 1915
Le judaïsme français après la guerre	Judaeus	13 août 1915
U [le titre de l'article est censuré]	Judaeus	20 août 1915
L'abolition du Territoire	Judaeus	3 sept. 1915
Quidouch ha chem	Judaeus	10 sept. 1915
Kipour	Judaeus	17 sept. 1915
Manœuvres à déjouer	Judaeus	8 oct. 1915
Kipour sur le front	Un aumônier israélite	19 nov. 1915
Propagande	Judaeus	26 nov. 1915
Là vieille histoire de Hanouca	Judaeus	3 déc. 1915
Lettre entr'ouverte au cardinal de Cabrières, évêque de Montpellier, sur l'union sacrée	Judaeus	10 déc. 1915
Hanouca à l'arrière du front	Un aumônier israélite	17 et 31 déc. 1915
Pour les archives russes de la guerre	Judaeus	24 déc. 1915
Les souffrances des juifs en Russie et le devoir des juifs français	Judaeus	31 déc. 1915
Le professeur Salomon Schechter		31 déc. 1915
Honorons nos morts	Un aumônier israélite	21 janv. 1916
Intelligence mutuelle	Judaeus	11 fév. 1916
Pensez à l'Amérique	Judaeus	25 fév. 1916
Souvenirs de Pourim au front	Un aumônier israélite	24 mars 1916
Antisémitisme et germanisme	Judaeus	24 mars 1916
Sous l'égide de Michelet et de Mickiewicz	Judaeus	31 mars 1916
Ce que les juifs suisses doivent à la France	Judaeus	31 mars 1916
L'activité religieuse pendant la guerre	Ben-Ammi	7 avril 1916
Les voix de Pâque	Judaeus	14 avril 1916
Solidarité et liberté	M. L.	21 avril 1916
Superstitions de guerre	Ben-Ami [*sic*]	28 avril 1916

L'antisémitisme en Pologne	Ben-Ammi	5 et 12 mai 1916
Leur « Union sacrée »	Judaeus	12 mai 1916
L'avance de l'heure légale	M. L.	2 et 30 juin 1916, 21 juil., 16, 27 avril et 14 août 1917
Une vieille blessure	Judaeus	23 juin 1916
Hommage à la Russie	Judaeus	7 juil. 1916
Contraste	Judaeus	4 août 1916
Vive la Roumanie	Judaeus	1er sept. 1916
Hommage aux soldats juifs d'Algérie	Un aumônier israélite	15 sept. 1916
« Race inférieure et opprimée » [article censuré]	Judaeus	22 sept. 1916
Les sonneries de Roch-Hachana	Judaeus	29 sept. 1916
L'Action Française antisémite	Judaeus	20 oct. 1916
Germanisme et antisémitisme en Russie	Judaeus	15 déc. 1916
Joseph Halévy	M. L.	26 janv. 1917
M. Lucien Lazard	M. Li.	9 mars 1917
La Russie est libre. Vive la Russie !	Judaeus	30 mars 1917
La Pâque nouvelle	Judaeus	6 avril 1917
Liberté !	M. L.	13 avril 1917
L'émancipation des juifs en Russie et la phase actuelle de la question juive	Judaeus	25 mai 1917
Une visite à Lunéville	M. Li.	22 juin 1917
Le chasseur Joseph Cahn	M. Li.	29 juin 1917
Pensées pour le quatrième Roch Hachana de guerre	Judaeus	14 sept. 1917
Souvenirs sur M. Jules Ruff	Un aumônier israélite	12 oct. 1917
Pâque de guerre	Judaeus	29 mars 1918
Les négociations germano-roumaines et la question juive	Judaeus	5 avril 1918
Pésah en campagne	Un aumônier militaire	5 avril 1918
Hanouca	Judaeus	29 nov. 1918
Le rabbin M. Witzen	Un aumônier israélite	17 janv. 1919
Les pionniers juifs de la Révolution russe	M. Li.	14 mars 1919
La Pâque de la Victoire	Judaeus	11 avril 1919
A propos du Premier Mai	Judaeus	2 mai 1919
Le traité avec la Pologne et les Juifs	Judaeus	15 août 1919
La royauté de Dieu	Judaeus	25 sept. 1919
La jeunesse juive et le judaïsme	Ben-Ammi	28 nov. 1919
L'Alliance israélite et la question juive devant la conférence de la paix	Ben-Ammi	23 janv. 1920

L'union sacrée à Metz	Judaeus	6 fév. 1920
La Société des Nations et le prophète Isaïe	B. A.	9 avril 1920
Faux antisémites	J.	14 mai 1920
La formation des ministres-officiants	Ben-Ammi	6 août 1920
Manœuvre bolchévique ?	Judaeus	13 août 1920
La charité s. v. p.	Judaeus	20 août 1920
A propos des prières pour la Pologne	Judaeus	3 sept. 1920
L'année de la guérison	Ben-Ammi	10 sept. 1920
« La Maison du Bon Dieu »	B. A.	15 oct. 1920
Vive la République !	Judaeus	12 nov. 1920
Les animaux malades de la peste au Sénat	B. A.	10 déc. 1920
Et l'union sacrée ?	Judaeus	31 déc. 1920
Les juifs étrangers à Paris	Ben-Ammi	7 janv. 1921
L'œuvre scolaire de l'Alliance	B. A.	18 et 25 févr. 1921
La journée cultuelle du judaïsme français	Ben-Ammi	15 avril 1921
Dangereuse confusion	B. A.	29 avril 1921
Les Peuples au Sinaï	Ben-Ammi	10 juin 1921
Napoléon Ier et la question juive	M. Liber	8 juil. 1921
Le Pape et la Palestine	Judaeus	5 août 1921
Au secours du judaïsme russe	Judaeus	26 août 1921
La France et les étrangers	Judaeus	2 sept. 1921
Une thèse sur le sionisme	Judaeus	9 sept. 1921
Boycottage antisémite et propagande française	Judaeus	16 sept. 1921
De la littérature à l'antisémitisme ou le cas des frères Tharaud	Judaeus	23 sept. 1921
Roch-Hachana et le royaume de Dieu	Ben-Ammi	30 sept. 1921
Judaïsme et idolâtrie	Ben-Ammi	25 nov. 1921
Pie XI ?	Judaeus	10 fév. 1922
Pour la 2e journée du Culte	Ben-Ammi	17 mars 1922
Pâques de Russie	Ben-Ammi	7 avril 1922
Pour la période de l'Omer	Ben-Ammi	14 avril 1922
Écoute, Israël...	Ben-Ammi	28 avril 1922
Les bons bolchéviques et les mauvais	Judaeus	12 mai 1922
Le rôle du judaïsme russe	Judaeus	30 juin 1922
Le mandat palestinien	Judaeus	7 juil. 1922
Où en est le judaïsme français	Ben-Ammi	7 et 14 juil. 1922
Peut-on collaborer avec les sionistes ?	Judaeus	25 août 1922
Le « désarroi religieux » du judaïsme algérien	Ben-Ammi	1er sept. 1922
Un siècle d'études juives en France	B. A.	8 sept. 1922
Roch Hachana et le problème de la natalité	Ben-Ammi	22 sept. 1922
Après Kippour, Souccoth	Ben-Ammi	6 oct. 1922
Au carrefour de l'Armistice	M. Liber	10 nov. 1922
Un foyer de science juive en Palestine	Ben-Ammi	23 fév. 1923
Renan et le judaïsme	Ben-Ammi	9, 16 et 23 févr. 1923
Choses d'Algérie	Ben-Ammi	11 mai 1923

De Rephidim au Sinaï	Judaeus	18 mai 1923
Le judaïsme par les Textes	Ben-Ammi	22 juin 1923
Impressions de Strasbourg	Un « congressiste »	6 juil. 1923
Le Dr A. Marmorek	M. L.	20 juil. 1923
L'assistance aux pauvres de passage (Rapport présenté à l'assemblée générale de l'Association des Rabbins Français)	M. Liber	27 juil. et 3 août 1923
Entre Chabbass Nakhmou et le Congrès sioniste. Littérature palestinienne	Ben-Ammi	3 août 1923
Le traité de Lausanne et la question juive	Judaeus	31 août 1923
Roch Hachana et la Société des Nations	Ben-Ammi	7 sept. 1923
La signification de Kippour	Ben-Ammi	14 sept. 1923
Pour favoriser les études secondaires	B. A.	5 oct. 1923
Sur l'enseignement de l'Histoire Sainte	B. A.	12 oct. 1923
Pour la Journée du Culte	Ben-Ammi	30 nov. 1923
Mme Maurice Marsden	M. Li.	1er fév. 1924
Sur l'« Agoudass Israël »	Ben-Ammi	8 et 29 fév. 1924
La fâcheuse équivoque. Judaïsme et protestantisme libéraux	Ben-Ammi	28 mars 1924
Conférence de M. Gustave Kahn sur le peintre Josef Israëls	M. Li.	11 avril 1924
Pâque et renouveau	M. Liber	25 avril 1924
Les juifs et le capitalisme	M. Liber	15 août 1924
Pour le rapprochement franco-russe	Judaeus	22 août 1924
« La chimère de l'Adaptation »	Ben-Ammi	12 sept. 1924
A l'entrée de notre 80e année	sans signature	26 sept. 1924
Religion et charité. A propos de la journée du Culte	Ben-Ammi	19 déc. 1924
L'Institut d'Études Juives de Jérusalem	M. Liber	15 janv. 1925
Blum et Weill	Judaeus	13 fév. 1925
Le bandit et l'émigrant (ou les bons Polonais et les mauvais)	Le paysan de la Vistule	20 mars 1925
La philosophie de l'Exode	Ben-Ammi	10 avril 1925
Le grand-rabbin de France en Palestine	Ben-Ammi	1er et 8 mai 1925
Le judaïsme méconnu	Judaeus	8 mai 1925
Brûlée par les juifs Léon Daudet, entremetteur du Roy. Pour copie non conforme :	Judaeus	14 mai 1925
Où en est la question juive en Pologne	Judaeus	7 août 1925
Le judaïsme français pour la Palestine juive	M. Liber	21 août 1925
Jour de l'an religieux	Ben-Ammi	18 sept. 1925
Pour la journée du culte	Ben-Ammi	11 déc. 1925

Après la journée du culte	Judaeus	18 déc. 1925
Antisémitisme et fausse monnaie	Judaeus	5 fév. 1926
Le cas des frères Tharaud	Judaeus	5 mars 1926
Le judaïsme français pour la Palestine juive	Ben-Ammi	2 avril 1926
Israël Zangwill	M. L.	6 août 1926
Peut-on être juif et révolutionnaire ?	Judaeus	20 août 1926
Peut-on sauver les Marranes portugais ?	Ben-Ammi	27 août 1926
Journées saintes	Ben-Ammi	10 sept. 1926
Charles Netter	Ben-Ammi	22 oct. et 5 nov. 1926
Une nouvelle œuvre de la Communauté	Ben-Ammi	12 nov. 1926
Les paradoxes de M. Spire	Judaeus	31 déc. 1926
Réponse à M. André Spire	Judaeus	21 janv. 1927
La vie (ca)chère	Judaeus	29 avril 1927
L'affaire Schwarzbard et le « Figaro »	Judaeus	27 mai 1927
Pour la semaine de bonté	M. Liber	17 juin 1927
L'enfant-prophète	M. Liber	1er juil. 1927
Bossuet et la morale biblique	Judaeus	12 août 1927
Chronique des vacances	Ben-Ammi	26 août et 16 sept. 1927
Roch Hachana et la Société des Nations	Ben-Ammi	23 sept. 1927
Un « piout » français du moyen âge pour Roch Hachana	M. L.	23 sept. 1927
Kippour et judaïsme	Judaeus	30 sept. 1927
Éducation juive	Ben-Ammi	21 oct. 1927
Dix ans après	Judaeus	28 oct. 1927
Chalom Schwarzbard devant le jury : un verdict libérateur	Ben-Ammi	28 oct. 1927
Une nouvelle orientation de l'Alliance	Ben-Ammi	18 nov. 1927
Communauté et sociétés	Ben-Ammi	26 nov. 1927
La journée du culte	Ben-Ammi	16 déc. 1927
Honneurs	Ben-Ammi	20 janv. 1928
Les frères Tharaud, historiens du judaïsme	Judaeus	13 janv. et 10 fév. 1928
L'exploitation du pogrome	Judaeus	24 fév. 1928
Un Séder	Ben-Ammi	30 mars 1928
Pourquoi le Pape a condamné les « Amis d'Israël »	Ben-Ammi	27 avr. 1928
Pourquoi je ne suis pas UUJJiste	Ben-Ammi	3 août 1928
Le pacte de Roch Hachana	Ben-Ammi	14 sept. 1928
Versets post-bibliques : Sous la tente	M. L.	5 oct. 1928
Versets post-bibliques : Sur la montagne	M. L.	12 oct. 1928
Babel et humanité	M. L.	19 oct. 1928
Dix ans après	Judaeus	9 nov. 1928
Pour la « journée du culte »	Ben-Ammi	7 déc. 1928
Autour de la paracha Terouma	M. L.	15 févr. 1929
La hagada de Pâque	M. L.	5 avril 1929
Trois Pâques bibliques	Ben-Ammi	19 avril 1929
Michel Alcan	M. L.	31 mai 1929

Pour un sanatorium israélite	Ben-Ammi	17 juin 1929
Franz Philippson	Judaeus	12 juil. 1929
Jeanne d'Arc et nous	Judaeus	2 août 1929
« Sur les ruines du temple »	Ben-Ammi	16 août 1929
Les événements de Palestine	Judaeus	6 sept. 1929
Moïse Mendelssohn	Ben-Ammi	13 sept. 1929
M. Stéphane Lauzanne sur les événements de Palestine	Judaeus	13 sept. 1929
Mme veuve Isidore Braun	M. L.	13 sept. 1929
Louis Marshall	Judaeus	20 sept. 1929
Les voix de Roch Hachana	Ben-Ammi	6 oct. 1929
Souccoth après Kippour	Ben-Ammi	18 oct. 1929
Au commencement Dieu a créé	M. Liber	18 nov. 1929
Du déluge à l'armistice	Ben-Ammi	18 nov. 1929
Les trois souvenirs dans le temple du Seigneur	M. L.	29 nov. 1929
Georges Clemenceau	Judaeus	29 nov. 1929
Hanouka et la journée du culte	Ben-Ammi	27 déc. 1929
La meguila dans l'Agada	Ben-Ammi	14 mars 1930
L'élargissement du Consistoire de Paris	Ben-Ammi	28 mars 1930
L'alliance du Sinaï	Ben-Ammi	30 mai 1930
Le judaïsme national	M. Liber	11 juil. 1930
La révolution de 1830 et les juifs	Judaeus	18 août 1930
Un roman sur l'assimilation	Judaeus	29 août 1930
Journée sainte, année sainte	Ben-Ammi	19 sept. 1930
Retraite dans la montagne	M. L.	19 sept. 1930
Après Kippour, Souccoth	Ben-Ammi	3 oct. 1930
Après les fêtes, le sabbat	Ben-Ammi	24 oct. 1930
Waldemar M. Haffkine	M. Liber	31 oct. 1930
L'Angleterre et le « Home national juif »	Judaeus	7 nov. 1930
M. Mayer Lambert	M. Liber	7 nov. 1930
Paris et province	Ben-Ammi	12 déc. 1930
Deux juifs, deux hommes : Nathan Strauss, Nissim Behar	Ben-Ammi	16 janv. 1931
Divertissements	Ben-Ammi	30 janv. 1931
L'organisation du judaïsme et l'Église	Judaeus	13 fév. 1931
La situation des juifs et l'évolution du judaïsme en U.R.S.S.	Ben-Ammi	20 mars 1931
Fermera-t-on l'école Zadoc-Kahn ?	M. Liber	27 mars 1931
La conférence de M. Grunebaum-Ballin sur l'abbé Grégoire	B. A.	1er mai 1931
La Tora dans le désert	Ben-Ammi	22 mai 1931
Pour une semaine juive d'études religieuses et sociales	M. Liber	19 juin 1931
Les étrangers au Consistoire	Ben-Ammi	21 août 1931
Devant Dieu vous serez purs	M. Liber	18 sept. 1931
Le péril du paupérisme	Ben-Ammi	23 oct. 1931
Pour nos étudiants	Ben-Ammi	13 nov. 1931
La commémoration de l'Armistice (sermon)	M. Liber	20 nov. 1931
Désarmement	M. Liber	12 févr. 1932

Les Bené-Berith à Paris	Ben-Ammi	1er avril 1932
La Haggada de Bené-Berak	Ben-Ammi	29 avril 1932
Paul Doumer	Ben-Ammi	13 mai 1932
Réflexions sur le jeûne d'Ab	Ben-Ammi	5 août 1932
Avant la conférence de Genève : A quoi bon le « Congrès juif » ?	Judaeus	12 août 1932
Distribution des prix	M. Liber	12 août 1932
Où va le judaïsme polonais ?	Judaeus	26 août 1932
Méditation pour la Soucca	M. Liber	14 oct. 1932
Salomon Reinach	M. Liber	11 nov. 1932
Une délégation du judaïsme belge à Paris	M. Liber	17 fév. 1933
La persécution des juifs en Allemagne et le devoir des juifs français	Judaeus	31 mars 1933
Le pacte de Roch Hachana	Ben-Ammi	22 sept. 1933
L'assemblée des peuples à Souccoth	Judaeus	16 oct. 1933
Sa Majesté la Loi	M. Liber	18 mai 1934
Paroles d'Alsace, paroles de bon sens	M. L.	8 juin 1934
Le rabbin H. Stourdzé	Had min Habraya	6 juil. 1934
M. Jacques Bigart	M. L.	10 août 1934
Le commandant Armand Lipman	M. L.	22 fév. 1935
Une bonne nouvelle pour Chabouoth : Le « collège » Maïmonide	M. Liber	7 juin 1935
Alfred Dreyfus	M. Liber	19 juil. 1935
Recours à la justice divine	M. Liber	27 sept. 1935
Le miracle du pardon	M. Liber	4 oct. 1935
Sylvain Lévi (article et — page 99 — allocution prononcée aux obsèques)	M. L.	8 nov. 1935
Le baron Edmond de Rothschild	M. Liber	29 nov. 1935
Correspondance	M. Liber	27 mars 1936
Sens des Fêtes de Tichri	M. Liber	18 sept. 1936
Mandement de Kippour	Les grands-rabbins délégués	2 oct. 1936
Pour la journée du culte	M. Liber	11 déc. 1936
Le concert de la Victoire	M. Liber	29 janv. 1937
Il faut réviser notre instruction religieuse !	M. Liber	25 juin 1937
Le bouc émissaire écorché	M. Liber	17 sept. 1937
Message de Pâque	M. Liber	15/22 avr. 1938
Le rabbinat français au champ d'honneur	M. Liber	17 juin 1938
Prions pour la Paix du Monde et le Salut d'Israël. Appel à tous les israélites de France	J. Weill, M. Liber	16 sept. 1938
« Souviens-toi de nous pour la vie »	M. Liber	23 sept. 1938
L'hommage de la synagogue à Pie XI (allocution prononcée à Radio-Paris, émission de la Voix d'Israël)	M. Liber	17 févr. 1939
Le grand-rabbin Zadoc-Kahn	M. Liber	24 févr. 1939
La révolution, les juifs et le judaïsme	M. Liber	25 août 1939

VENDREDI SOIR (tous les numéros sont de 1947)

Présentation après sept ans d'attente [signé : La rédaction]	nº 97
Souvenance, confiance, espérance	97
Rendez à César... Lettre ouverte au R. P. Riquet	98
Pour un judaïsme organisé	99
Hommage à mon parnass	100
Réflexions pour le temps de l'Omer	101
Le Talmud contre la vie chère	103
Les tâches religieuses du Consistoire Central	110 et 111
Journée du Souvenir	112
Sur le mémorial de la communauté de Paris	112
Explications après cinq mois	115
Rassemblement à Drancy	116
Dieu est notre refuge et notre abri	118
Simhath-Tora	119

3º RAPPORTS

au Consistoire de Paris (en particulier sur l'instruction religieuse, de 1928 à 1932)
au Consistoire Central (en particulier sur : Les problèmes du judaïsme au lendemain de la guerre)
à l'Association des Rabbins Français (en particulier sur : le Sabbat, texte de M. Liber et M. Vexler)
etc...

4º MANUSCRITS

Les plus belles pages de la Bible.
(Textes traduits en français d'après la Bible du Rabbinat, précédés d'introduction et accompagnés de notes)
Introduction générale
1re partie : Histoire et doctrine
2e — : La prophétie d'Israël
3e — : Poésie et sagesse d'Israël
Judaïsme et politique
La morale du Talmud
Nombreuses notes sur l'histoire des juifs de France
La morale et l'hygiène, d'après Maïmonide

5º TEXTES NON ÉCRITS

A. SERMONS
(on a retrouvé les notes de quelques-uns d'entre eux)

Au temple de la rue de la Victoire, à l'oratoire du Séminaire israélite et en bien d'autres synagogues (Paris, banlieue, province, Algérie, Maroc, Belgique, Suisse). Rappelons, au moins, ceux-ci :

A la Victoire (1919) à la mémoire des élèves de l'École Normale Supérieure tombés au champ d'honneur,

A Strasbourg, le premier 14 juillet de l'Alsace reconquise (1919),

Installation du rabbin Kaplan au temple N. D. de Nazareth (15 mars 1929) et du rabbin Léon Berman à Lille (25 mars 1934),

Hesped rue Saint-Isaure à la mémoire du grand-rabbin Moïse Metzger (1923) et rue Cadet à la mémoire du rabbin Moïse Weisskopf (1936),

A la Victoire (Kol-Nidré 1930) : il faut choisir entre Adonaï et Baal,

Sermon d'installation au poste de directeur de l'École Rabbinique (1932) en prenant pour texte Ezra VII 10,

Sermons de Chabouot 1934. Le premier jour : La Tora est un arbre de vie, le second jour : La Tora est notre force,

A Clermont-Ferrand, le 14 juillet de la défaite (1940),

Allocutions patriotiques, épithalames, oraisons funèbres, services commémoratifs.

B. Cours

Cours d'hébreu, de bible, d'instruction religieuse.

Cours d'histoire juive au Séminaire (1907-1954), au lycée Michelet, à l'École Normale Israélite Orientale, à l'École Maïmonide.

Cours professés à l'École Pratique des Hautes-Études (chaire de judaïsme talmudique et rabbinique).

(Directeur d'études suppléant de 1919/1920 à 1926/1927)

(Directeur d'études de 1927/28 à 1953/54).

Des analyses de chacun de ces cours figurent dans les annuaires de l'école pratique des Hautes-Études, section des sciences religieuses.

1919/1920. Recherches sur les anciennes prières juives.
Explication critique du traité talmudique *Yoma*.

1920/1921. Le christianisme et les chrétiens dans la littérature rabbinique.
Explication critique du traité *Aboda Zara* dans le Talmud palestinien.

1921/1922. Religion savante et religion populaire ; recherches sur l'origine des croyances et des rites chez les juifs à l'époque talmudique.
Explication du commentaire de Joseph Bekhor-Chor sur le Pentateuque (partie inédite).

1922/1923. Le canon biblique d'après les sources talmudiques.
Explication du traité Aboth de-Rabbi Nathan, étude comparative des deux versions.

1923/1924. Un conflit entre la tradition et la philosophie au XIII[e] siècle : les polémiques pour et contre Maïmonide.
L'exégèse rabbinique du Cantique des Cantiques : explication du Midrash Chir Hachirim Rabba et des textes parallèles.

1924/1925. L'organisation des communautés juives au Moyen Age.
Un manuel populaire de religion du moyen âge espagnol : le Menorath haMaor.

1925/1926. Le Machal aggadique comparé à l'allégorie philonienne et à la parabole évangélique.
L'exégèse rabbinique des Prophètes.

1926/1927. Influences juives sur les sectaires et les réformateurs chrétiens. Le Tan'houma ; explication des deux versions et essai de reconstitution du Midrasch primitif.

1927/1928. Initiation scientifique à la connaissance du judaïsme.
Explication des petits traités talmudiques : Du Deuil (Semahoth), des Prosélytes (Guérim), des Esclaves (Abadim).

1928/1929. Les rapports des juifs avec les non-juifs d'après le Talmud.
Explication du Sefer Hassidim.
La morale de Maïmonide et ses sources.
Explication du Seder Eliahou.

1929/1930. Un type de la piété juive : le Hassid de Hillel au Bescht.
Explication du Midrasch Bereschith Rabba.
Explication de poésies religieuses de l'époque espagnole.

1930/1931. Le judaïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne, examen de l'ouvrage de M. G. F. Moore.
Explication des Pirké de Rabbi Eliezer.
Les origines de la poésie espagnole, explication des compositions de Kalir.

1931/1932. Un mouvement rabbinique mystique au XVIIIe siècle : le Hassidisme.
Explication de textes choisis des Évangiles synoptiques à la lumière de la littérature aggadique.

1932/1933. Le prêt à intérêt et l'usure dans la législation talmudique.
Explication des poésies religieuses de Juda Halévi.

1933/1934. Les idées et les mouvements messianiques chez les juifs au Moyen Age.
Explication du livre de Joseph le Zélateur, recueil de polémique antichrétienne du XIIIe siècle.

1934/1935. La morale du Talmud.
Explication critique des parties inédites du *Livre de Joseph le Zélateur.*
Les croyances, les superstitions et les coutumes à la fin du moyen âge juif.
Explication critique du traité *Taanith* du Talmud de Babylone.

1935/1936. La morale du Talmud.
Explication critique du *Séfer Hassidim.*

1936/1937. Le judaïsme de l'époque du Second Temple est-il une religion syncrétiste ?
Les poésies religieuses de Salomon Ibn Gabirol.

1937/1938. L'organisation des communautés juives depuis l'époque du Second Temple jusqu'à la fin du Moyen Age.
Explication du traité des Prosélytes (Massekheth Guérim) et recherches sur l'attitude des rabbins envers le prosélytisme.

1938/1939. Les institutions du judaïsme au Moyen Age : les autorités temporelles et religieuses depuis l'extinction du patriarcat jusqu'à la suppression de Kahal.
Choix de textes talmudiques relatifs à la morale.

1939/1940. Pas de cours, le professeur étant mobilisé.

1940/1944. Pas de cours, le professeur ayant été révoqué par le gouvernement de Vichy.

1944/1945. Comment les Scribes interprètent l'Écriture ; méthodes et résultats de l'exégèse rabbinique.
Le livre de Jesus Sira : explication de textes choisis avec recherches sur les sources bibliques et extra-bibliques.
1945/1946. La religion des Maranes.
Textes eschatologiques du Talmud.
1946/1947. La théorie de la *loi orale* et certaines questions connexes.
Les moralistes juifs du Moyen Age.
1947/1948. Loi écrite et loi orale.
Les moralistes juifs du Moyen Age.
1948/1949. Recherches sur les anciennes prières juives.
Explication du Midrasch Lévitique Rabba.
1949/1950. Pas de cours, le professeur s'étant trouvé en congé de maladie.
1950/1951. Antécédents et parallèles juifs dans le culte du christianisme primitif.
L'interprétation allégorique du Cantique des Cantiques, explication du midrach *Chir Rabba.*
1951/1952. Les origines du culte juif jusqu'à la fixation des *berakhôt.*
Le dernier chapitre du traité *Sanhedrin.*
1952/1953. Les polémiques autour de Maïmonide.
La morale du Talmud.
1953/1954. Théologie des anciennes prières juives.
Explication du Sefer Hassidim.

C. Conférences

Pendant plus d'un demi-siècle, (la première est peut-être celle du 29 janvier 1905 à la Société des Études Juives (Rachi, un rabbin de la France du Nord au XI[e] siècle), la dernière sûrement celle du 24 mai 1956 à la Société des Études Juives (à l'occasion du centenaire de la naissance d'Israël Lévi), conférences innombrables. A la Société des Études Juives, à Chema Israël, à l'Université populaire juive (rue de Jarente), à la Radio (certaines ont été publiées dans : La voix d'Israël, Paris, Sefer, 1932[1]), à l'Hôtel Majestic (Les *pourquoi* et les *comment* du judaïsme), au Cercle d'Études Juives (qui tenait séance chez le baron Henri de Rothschild), au patronage BLE, à la Fondation Franz Philippson à Bruxelles, à l'Union Scolaire, à l'École des Hautes-Études Sociales (16, rue de la Sorbonne), au Bureau d'Études de Lyon, au temple de la rue Théry, en province, au Maroc, en Suisse, en Hollande, etc.

Voici, à titre de simple exemple, les conférences dont rend compte le Bulletin de Chema Israël entre le 25 octobre 1925 et le 1[er] janvier 1934 :

La Michna
A propos du Juif du Pape : la véritable histoire de Salomon Molco
Les pratiques du judaïsme mises à la portée des juifs

1. Dans les jardins du Talmud : L'histoire d'Esther (7 mars 1930) ; Message à un bar mitzva (13 juin 1930) ; La consolation d'Israël (8 août 1930) ; Dans les jardins du Talmud : A l'ombre de la Soucca (3 octobre 1930). A propos de Hanouca : La première crise de l'assimilation (12 décembre 1930).

Promenade juive à travers le vieux Paris : de la rue de la Harpe à la rue des Rosiers
Isaïe
Jérémie
D'où vient le Séder et comment s'est formée la Haggada
Promenade conférence à St-Cloud
— — à Versailles
— — à Provins
La foi et les œuvres
Les juifs de France des origines aux Croisades
— — — de Philippe-Auguste à Philippe-le-Bel
— — — de la fin du XIVe au XVIIIe siècle
L'Enfant-prophète
Promenade conférence à Poissy et à St-Germain
— — à Rocquencourt et à Versailles
Le Mont Sinaï
Où en était le judaïsme à la naissance du christianisme
Le juif moderne en face du christianisme
La propagande juive aux environs de l'ère chrétienne
A la recherche des Dix Tribus
La propagande juive dans le bassin méditerranéen il y a 2.000 ans
L'Église et les Juifs au Moyen Age
Le judaïsme national
Le conflit entre la tradition et la philosophie
Souvenirs de guerre d'un aumônier militaire
Judaïsme religieux ou judaïsme national ?
L'observance du Sabbat
Les époux
Comment les juifs sont devenus français
La splendeur de Jérusalem : prêtres et rabbis
Dites-moi comment vous vous appelez et je vous dirai d'où vous venez
Où va le judaïsme ?
A l'ombre de la cité vaticane : les juifs à Rome de 70 à 1870
Les soyeux juifs
Ce que le monde doit au judaïsme : la prière
Hanouka ou la première crise de l'assimilation
A propos d'une phrase de Renan : « la synagogue fut la création la plus originale et la plus féconde du peuple juif »
Le 'hometz
Le Séder et la Haggada
Le judaïsme est-il une religion sans apostolat ?
Comment vécurent nos pères
A l'ombre de la croi...sade
L'émancipation a-t-elle fait faillite ?

6° sur Maurice Liber

R. R. Lambert	Interview (avec dessin de Sagal)	Univers israélite 3 juillet 1936
?	Un ruban mérité	Univers israélite 19 février 1937

Au lendemain de sa mort :

A. Deutsch	Bulletin des communautés d'Alsace-Lorraine	30 nov. 1956
Joseph Bloch	Revue juive de Lorraine	Décembre 1956
René Cassin	Cahiers de l'Alliance	Décembre 1956
Henri Schilli	Journal des communautés	14 déc. 1956
André Checroun	La Terre retrouvée	15 déc. 1956
Charles Friedemann	Bulletin des communautés d'Alsace-Lorraine	11 janvier 1957
Roger Berg	Bulletin des communautés d'Alsace-Lorraine	25 janvier 1957
E. M. Lévy	Allocution prononcée à la séance de la Société des Études Juives	31 janvier 1957
Georges Vajda	Revue des Études Juives XV (CXV)	année 1956
Georges Vajda	Annuaire de l'École Pratique des Hautes-Études	1957-1958

Robert Sommer.

NOTES ET MÉLANGES

Un texte mal connu de Simon Luzzatto sur la kabbale

Le *Discorso circa il stato de l'Hebrei et in particolar dimoranti nell'inclita Citta di Venetia*, publié dans cette ville, en 1629, par le rabbin Simḥa (Simon) Luzzatto[1] est certes aussi célèbre que son *Socrate overo dell'humano sapere...*[2], qui témoignent du haut degré de culture humaniste auquel avaient atteint certains rabbins italiens[3]. Les derniers chapitres du *Discorso*, consacrés à la religion et à la culture juives, furent même traduits en latin par J. C. Wolf dans sa monumentale *Bibliotheca hebraica*[4]. Le long passage sur la kabbale, que nous reproduisons, n'a cependant pas retenu assez l'attention. Oublié dans les bibliographies modernes sur la kabbale[5], ce texte, en vulgaire, à la fin d'un siècle qui fut notamment celui de la kabbale chrétienne, mérite mieux que le jugement rapide, et faux, que porta sur lui H. Graetz[6].

F. Secret.

1. (C. 1580-1663) ; cf. *Jew. Enc.*, s. v.

2. Venise, 1651.

3. Cf. C. Roth, *The history of the Jews of Italy*, Philadelphie, 1946, p. 396 ; G. Karpeles, *Histoire de la littérature juive*, éd. française, Paris, 1901, p. 485. Luzzatto fut un ami de Léon de Modène, qui fut en relations avec Jacques Gaffarel, qui édita l'*Historia degli riti hebraici*, Paris, 1637 que devait reprendre Richard Simon.

4. *Bibl. Heb.*, IV, p. 1115-1135 comme le rappellent M. Steinschneider, *Cat. Bod.*, col. 2597 et *J. E.* Ce sont les chapitres XVI à XVIII. En outre, Basnage, *Histoire des Juifs*, Rotterdam, 1707, V, p. 2119-2122, a traduit une partie du chap. XVIII.

5. G. Scholem, *Bibliog. kabbalistica*, Leipzig, 1927 ; J. L. Blau, *The Christian interpretation of the Cabala*, New York, 1944.

6. *Geschichte*, X, p. 162 « S. L. liess sich von dem überlauten kabbalistichen Schwindel nicht berücken... » p. 166. Doch deutete er an, dass auch er die talmudische Ueberlieferung für wahr hielt, dagegen die Kabbala als nicht jüdisch, als platonischen pythagoräschen und gnostichen Ursprungs betrachtete » avec référence à *Discorso* 75v. Graetz cite d'ailleurs le témoignage d'un élève de Luzzatto qui confirme le texte du *Discorso* que nous donnons : « ... diceva che la qabala in questi tempi non si doveva dire qabala ma cabala perche mancando del Ruach haqodesh... ».

Fol. 80[1]. Seguono li Cabalistici, terzo ordine de dottori Hebrei ; la loro dottrina non e altrimente necessaria a gl'Hebrei d'approbarla, ben che tuttavia da alcuni della Natione è con applauso ricevuta, e massime nella parte di Levante (fol. 80v) e Polonia ; e perche questo nome di Cabala hormai e divenuto volgare senza che si sapia la sua etimologia[2], e ciò che significa, intendo alquanto digredire in tal proposito, tanto più che questa dottrina fù dall' illustris. e eccellentis. Gio. Pico Mirandolano nelle lettere latine introdotta come nelle sue *Conclusioni* si può vedere, e non vi mancarono altri di lui seguaci. Cabala significa propriamente recevimento, e ha relatione a colui ch'apprende dal maestro, come la parola di traditione a quello ch'insegna e infonde la dottrina. Dicono adunque li Cabalistici che si come alli Rabbini li furono consegnate le traditioni per l'osservanza de riti, cosi ad essi per la misteriosa espositione della Scrittura : si divide tal dottrina in due principali portioni ; l'una si può chiamare quasi pratica, e s'occupa circa certe combinationi stravaganti delle lettere, calcoli de numeri, figure de carratteri hebraici, ch'insino l'apice d'una lettera è considerata da loro con mirabile espositione,

1. Consid. XV. *Circa l'applicatione de studii, e varie classi di dottori appresso gli Hebrei*, p. 73 ; p. 75v. il distingue « Prima di rabbini e talmudisti, seconda teologi filosofanti, terza Cabalisti, e professori d'Arcani ».

2. Si l'on consulte le *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, éd. 1866, qui donne de nombreuses références littéraires, on constate en effet qu'en Italie, comme dans les autres pays d'Europe, où se développa la kabbale chrétienne, le terme de kabbale, qui avait déjà pris en latin assez d'extension pour désigner l'alchimie, la magie, l'astrologie, etc., avait souvent perdu son sens premier. Ainsi Varchi, *Rime burlesche* « Nell'uso commune Cabala si chiama l'arte d'indovinare per via di numeri o d'altro ; con la quale i giocatori del lotto pretendono di giungere a scoprire il numero che sara estratto : il che dicesi Far la cabala ». Girolamo Ruscelli, *Le imprese illustri*, Venise 1580, p. 366 :

« Et vedendo che gli Ebrei per tener cosi parimente occulte le scienze lor piu care non volevano scriverle in niun modo, ma il padre l'insegnava al figliulo a bocca venendo a morte, et egli poi a i figluioli suoi di mano in mano onde da questo prendersi d'uno in altro la chiamavano Cabalà che vuol dire pigliamento, o ricevimento, comminciarono ancor gli altri lor convicini, ove ebbero origine le scienze a far il medesimo e principalmente gli Egitii et gl'Indii in questa scienza dell'erbe. Di che fa mentione parlando d'Angelica et di Medoro, il divino Ariosto, nel Decimonono Canto cosi dicendo

« E revocando a la memoria l'arte
Che in India imparo già, di chirurgia,
Che par, che questo studio in quella parte
Nobile, e degno, e di gran laude sia
E senza molto rivoltar di carte
Che il padre a i figli ereditario il dia
Si dispose operar con suco d'erbe
Ch'a piu matura vita lo riserbe. »

On se souvient que Leon de Modena avait traduit, dans sa jeunesse, le premier chant de l'Arioste.

e s'applicano principalmente circa li nomi d'Iddio ; vi è l'altra parte più teoricale e scientifica, che considera la dispendenza di questo mondo corporale dal spirituale, incorporale e architipo ; tengono che vi siano alcuni principii, e origini seminarii de tutte le cose sensibili, che sono come continui fonti, che a guisa de acquidotti e canali derriva in loro (fol. 81) l'influsso della divina potenza e energia destinato a questo nostro mondo corporale, e numerano dieci principii fondamentali a tale fontione applicati, come anco li Pitagorici incontrorono in questo numero decenale, nel terminar li loro principii, non erano dupplicati per il distinto principio del bene e male : questi in parte s'assomigliano alle Idee poste da Platone ; ma à mio credere da diversi mottivi furono indotti li Cabalistici ad introdurli ; Platone segui l'openione d'Eraclito, Cratilo e Protagora ch'asserivano il tutto, che noi sentiamo, e apprendiamo essere in continuo motto, e flusso, anzi che non habbiamo cognitione d'altro che di moto e relatione apprendendo noi solamente la nostra interna passione, e commotione : Et Eraclito ch'ebbe opinione, ch'il tutto fosse composto de fuoco a mio creder non si riferi solamente al calore qualità sensibile ma alla continua sua estintione, e ristoratione, ch'in lui visibilmente si osserva simile alla flussibilità, e non interotta successione che comprendiamo nell'esser delle cose misurate dal tempo progressivo e transitorio, dovendo esser congeneri e simili, la misura e il misurato, come dice Aristotile, e per ciò ambi permanenti, overo successivi ; e l'affermare, e dire quello si muove è un transcorso della nostra mente, o per dir meglio della lingua, che suppose esservi (fol. 81v) cosa per se stessa subsistente che gl'accade e se gli aggionge l'accidente del motto ; onde Platone nel *Theeteto*[1] lasciò scritto per nome delli detti Filosofi : « Principium autem ipsorum ex quo etiam ea que nunc dicta sunt omnia dependent hoc est quod nimirum totum hoc, et universum motus sit, et aliud preterea nihil », non dice « in motu sit », e poco dopo : « Nam et agens esse aliquid, et rursus aliquid patiens de una firmiter, ut aiunt, cogitare non potest », e segue poi, « Nihil esse unum ipsum per se ipsum, sed alicui semper fieri, at esse undiquaque eximendum est » e fu l'opinione de detti Filosofi di tentare a guisa de Giganti oppugnare l'essere delle cose, e mandare in esilio dall'idioma humano il verbo sostantivo del esser ; Platone nel dialogo detto *Cratilo*, over de impositione di nomi, adduce una quantità di parole, che dinotano solamento flusso, motto, attione, e passione ; e al suo proposito sarebbe stata la lingua sacra che li manca il tempo presente, e si serve del partecipio accompagnato con il verbo dell'essere accomodabile ad ogni tempo passato, e avvenire e vien preso il futuro per il passato, e di più sono ancor mescolati insieme, come a gramatici è manifesto : openione parimente recitata da Aristotile nel 4 della *Metafisica ;* ma Platone adherendo in parte al detto parere, con più maniera placida non assenti affatto dall'universo l'essere di qualunque cosa essistente e permanente, congieturando che vi fossero oltre l'apprensione de nostri sensi (fol. 81) alcune sostanze ferme e

1. Cf. *Théétète* 156a ; in trad. Ficin, édit. Bâle, 1532, p. 141. La traduction de Luzzatto diffère cependant et de celle de Ficin et de celle de S. Grynaeus.

fisse, che senza il rapportamento e relatione ad altrui per se stesse potessero havere, essentia, stabile, e ferma, e che queste fossero l'origini de quelle apprensioni, che da noi si sentono, che propriamente ombre e vani simulacri si potrebbono nominare, dottrina come lui attesta nelle sue *Epistole* di grande applicatione di mente e sforzo d'ingegno d'apprendere una cosa pura, sincera, e denudata dal mesculio di relatione e moto, essendo ogni oggetto da questi vessato, e invilupato come dimostra Sesto Empirico, che da cinque spetii di relatione, quasi tutte le cose sono accompagnate e involte, anzi vintilandole, quasi altro di loro che relatione non si comprende, cosa tanto fievole e tenue, che li Stoici, e dopo loro i Nominali, li negorono l'essere se non chimerico, e imaginario, e per dir meglio verbale ; alla openione platonica pare che aderi Filone Hebreo nel *libro della Monarchia*[1], trattando della richiesta di Moise in voler comprendere le cose divine, onde lo fa ragionare in questa maniera : « Persuades inquit mihi me non posse manifestam imaginationem tui mente concipere, oro tamen, ut saltem gloriam tuam videre liceat, gloriam dico potestates quarum stiparis, satelitio, que actenus ignorate miro me torquet cognitionis desiderio », e poco dopo seguita « Tales cogitande sunt potestates, que mihi astant pro apparitoribus, qualitates formasque addunt rebus qualitate, formaque carentibus, absque ullo sempiterne sue nature detrimento (fol. 82v), hec non temere idee nominantur a quibusdam vestratibus etc. » e se bene non piglia cosi strettamente l'openione di Platone, come io l'ho riferita, tuttavia in gran parte a lui s'accosta, non ponendo queste idee nella mente divina, ma che siano principii, et origini, ben che da Dio dipendenti, imperò divisi, e distinti da lui, e li Platonici Soriani, che fu l'ultima scola d'Academici, come Plotino, Iamblico, e Porfirio, a questa openione si accostarono, ma li Cabalistici, fondando li loro pensieri sopra la traditione, v'aggiunsero questa ragione per renderla probabile, ch'osservorono tutte le cose mondane havere insieme una vicina, e prossima graduatione di brevi intervalli distinta, come per esempio, gli elementi con le qualità simboliche sono annessi insieme, come dimostra Aristotile nel *libro de Coelo*, e mundo, e cosi fra le pietre, e li metalli vi sono li mezzi minerali, e fra metalli non dal piombo la natura trapassa immediate all'oro, ma vi s'interpone diversità di metalli che gradualmente ascendono al valore dell'oro ; cosi da questi al vegetabile v'e il coralo, e parimente fra le piante e li animali media le spongie e le conchiglie, tutte l'altre cose si distiguono subordinatamente senza admettere transcorso stravagante, ma con dolcissimo modo sono legate, e congiunte insieme, cosi anco nel trapas sar dall' infinito (fol. 83) semplicemente, immutabile, e incorporale, al terminato, moltiplice, variabile e corporale, conviene infraporre alcune essentie, ch'in parte per la loro spiritualità, e eccellenza havessero alcuna corrispondenza, e simbolo con l'eminenza infinita d'Iddio, e per essere dipendenti e creati havessero parimente alcuna convenienza, e simpattia con le creature mondane, e queste sono l'idee de Cabalistici differenti fra loro secondo la varietà de loro

1. *Philonis... lucubrationes omnes*, trad. S. Gelenius, Bâle, 1554, p. 513.

offitii, alcuni di loro applicati al rigore della giustitia, altri alla pietà, e altri ad una temperata clemenza, differenti dalli Angioli, che la loro fontione è il contemplare, e essequire li volontarii comandamenti d'Iddio, assumendo anco vestito corporale per apparire a gli huomini. Di piu tengono che queste idee si trovano in quadruplicata distintione, alcune le più degne sono difuse overo inspirati ; le seconde create, le terze, formate, le quarte et ultime operate e perfettionate : essendo l'une subordinate all'altre con regolata hierarchia ; le qual dottrine haverebbono bisogno di lunga discussione, addattandosi molti lochi della Scrittura in conformità del'paere di detti Cabalistici come spurii tralignarono dalla dottrina sopra detta, li Valentiniani, e Gnostici, e altri Heretici antichi, come si può vedere in Epifanio dottor greco, e Irineo Latino[1], solo Avicena, famoso autor Arabo (fol. 83v), pare che s'accostasse alli Cabalistici ponendo certa concatenatione de cause spirituali, per evitare l'incomodo che da una semplice causa derrivasse la moltiplicità d'effetti, come nella sua *Metafisica* si può vedere[2].

1. On trouve le rapprochement avec les Gnostiques, déjà chez H. C. Agrippa, *De incertitudine*, cap. XLVII « Ex hoc cabalisticae superstitionis judaico fermento prodierunt (puto) Ophitae, Gnostici, et Valentiniani haeretici, qui ipsi quoque cum discipulis suis graecam quandam cabalam commenti sunt, omnia christianae fidei mysteria pervertentes et heretica pravitate ad graecas literas et numeros protrahentes » ; cf. G. Genèbrard, *Chronographia*, éd. 1580, p. 169 : « ... in Deo numerum et multitudinem realem ponunt. Tale erat negocium vel potius otium Marini et Colorbasii discipulorum Valentini, qui cuncta suae religionis mysteria e literis alphabeti graeci, probare conati sunt, Iren. I, cap. 9 et 10 », ce qui se trouve développé par François Feuardent (1539-1610), le ligueur ami de Genèbrard, et qui cite Reuchlin, François Georges de Venise, etc. in *Divi Irenaei... Adversus Valentini et similium gnosticorum haereses libri V*, Cologne, 1596. Christianus Lehmannus, *Cabalismum iudaico-christianum* Witemberg, 1705 écrira même : « Id enim et Tertulliano liquido constat qui de Marco quodam et Colorbaso haereticis commemorat : quod ex ordine literarum alphabeti, lusu quodam cabalistico multa inepta atque periculosa dogmata extruxerint, abusi ad hoc exemplo Christi qui *Apoc.* I, 8 inquit : Ego sum alpha et Omega. « *Liber de praescriptionibus...* ». En fait Tertullien, cap. 50 écrit seulement « Marcus quidam et Colorbasus novam haeresim ex Graecorum alphabeto componentes ».

La source de Luzzatto semble être Sixtus Siennensis, *Bibliotheca sancta*, Venise, 1566, p. 223 sur la kabbale : « ... cum me non praetereat ex hoc fonte emanasse prodigiosam Valentinorum et Gnosticorum insaniam : qui, ut Irenaeus et Epiphanius uterque in primo adversus haereses ostendunt, omnem divinam Scripturam iuxta hanc elementorum discussionem examinantes, inaudita, novarum haereseon portenta invulgarunt ». Cf. Migne, Irenaeus, 7 ; Epiphanius, 41, 42 ; Theodoret, 83. J. F. Buddaeus discute ce point *De haeresi valentiniana*, à la fin de l'*Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum*, Halle, 1720.

2. On retrouve l'affirmation chez Giovanni Lorenzo Anania († 1609) in *De natura daemonum libri IV*, Venise, 1581, p. 9 « Cum ut ii extiterint, quia opera sint propria extra Dei substantiam, sola divina voluntas in causa fuit qua eos, ut et angelos, ut sibi placuit omnes una produxit ac effinxit ; non

Di più li Cabalistici, frà l'anima e il corpo vi pongono una essentia per mezzo della quale l'anima si fà capace de passioni e sentimenti, e questo suppongono esser un spirito di corpo sottilissimo conforme alli vehicoli asserti da Platonici, e tengono che s'accompagna all'anima dopo la partenza del corpo, per mezzo del quale patisce le pene afflittive per cagione d'errori commessi, onde Dante nel Canto 25 del *Purgatorio* trantado dell'anima[1]

E quando Lachesis non ha più lino
Solvesi dalla carne, ed in virtute
Seco ne porta, e l'umano e il divino.

L'altre potentie tutte quante mute
Memoria, intelligenzia, e volontade
In atto, molto piu che prima, acute

Cioè quando occorre la separatione dell'anima intellettiva, dal corpo humano, s'uniscono con lei altre potenze, e in particolare la sensitiva, con sue facoltà, supposte tutte dal Poeta, per la parte humana, restando però mute, cioè consopite, rimesse, ubbidienti, e non petulanti, e disordinate come gia erano mentre l'anima informava il corpo, ma all'hora fiache, come radice di pianta sbarbicata dal (fol. 84) suo terreno ; al contrario l'anima divina, e intellettiva, essendo divisa dal consortio del corpo insieme con le sue proprie potenze, dal Poeta esposte, si rinfrancano, e raddopiano il vigore ; il qual testo del Poeta, nè dal Daniello, e Velutello[2] fu in tal senso esplicato : segue poco dopo l'istesso Poeta

Tosto che luogo lì, la circonscrive
La virtù formativa raggia intorno,
Cosi, e quanto nelle membra vive.

E come l'aere quand'è ben piorno,
Per l'altrui raggio, che in se si riflette,
Di diversi color si mostra a dorno ;

Cosi l'aer vicin quivi si mette
In quella forma, che in lui suggella
Virtualmente l'alma che ristette

Rassimiglia quel vestito e spirituale, che si forma intorno l'anima dopo la separatione, all'Iride celeste che rappresenta la figura del Sole per li suoi raggi, che riflettono in quella parte nuvolosa e piovosa

enim unus alterum genuit, quemadmodum Cabbalistae nonnulli sibi somniarunt : quibus quorum opinioni satis Avicenna, haud profecto postremae inter Arabes eruditionis, tractans de intelligentiis firmius adhaesisse videtur » ; texte repris par Reginald Scott, l'adversaire de J. Bodin, *A discourse concerning the nature and substance of devils and spirits*, Londres 1665, p 8 « Cabalists with whom Avicenna seemeth to agree say that one of these begat another... » (Scott cite p. 10 Laur. Anania.), et par G. J. Vossius, *De theologia gentili...*, Francfort, 1668, p. 49 « Ac Cabalistae plerique et cum iis Arabs Avicenna daemonum unum ab altero originem suam ducere existiment ».

1. Dans le *Socrate*, p. 88, on retrouve une citation de Dante.

2. Bernardino Daniello († 1565), *Dante con l'esposizionedi...*, Veni se, 1568 ; Ales. Vellutello, *La Comedia con la nova esposizione di...*, Venise, 1544.

chel'e dirimpetto, e se bene il Poeta v'aggiunge poi l'apparenza visibile, le lacrime, e la voce, e altre proprietà corporali ; li Cabalisti più oltre non trapassano, che attribuire al detto adobbamento e invoglio, che l'impressione d'alcuni passioni corporali, dovendo esser adminicolo e mezzo che l'anima intellettiva in se rissenti le pene afflittive, come ancor gl'avviene nel stato presente (fol. 84v) per esser unita con il corpo ; fu openione ancora de sopradetti Cabalisti la transmigratione Pitagorica, e non de Talmudisti, come in ciò legiermente s'ingannò il dottissimo Lipsio[1], poi che giamai non

1. *Opera*, I, p. 877, Dissert. XII De migratione animarum in corpora. Plures ita sensisse non tamen Stoicos (in *Physiologia Stoicorum libri III*) « Quin Judaei posteriores hoc errore perfusi : quod Justinus Martyr notat, et Thalmudistae profitentur. A qua causa in Sacris nostris libris opinati scribuntur : Christum esse aut Jeremiam aut Eliam ». Ipsi Christiani aliqui sic dementiverunt, Carpocrates, et Origenes : etsi iste magis ad Platonicos ascensus et descensus ivit. » cf. Migne, *Justinus*, 6, col. 486 ; Mathieu, XVI, 14 sur cette question cf. P. Vulliaud, *Le destin mystique*, Paris, 1910, p. 101, 131 utilisant G. Irrhovius, *De Palingenesia Veterum seu Metempsychosi sic dicta pythagorica*, Amsterdam, 1733, cap. XI Neque Judaeos veteres, seu Phariseos metempsychosim crassam adseruisse, où il conclut, avec Philippe d'Aquin, cité par J. Buxtorf, *Lex. Talm.*, s. v. Gilgul « quae de animarum revolutione referunt magistri allegorice capienda esse ». Sur ce problème, cf. G. Scholem, *Major Trends*, trad. fse, p. 259 ; *Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik*, *Eranos-Jahrbuch* XXIV, 1956, p. 56-118 ; G. Vajda, *Joseph ben Shalom... Arch. hist. doct. et lit. du Moyen Age*, 1956. M. Scholem, *Seelenwanderung*, p. 90 a noté que Reuchlin, et H. C. Agrippa, en affirmant que la métempsychose n'était pas admise par les kabbalistes juifs, montraient leur ignorance. Nous avons cité un texte de Postel sur la question, in *Studi francesi*, 4, 1958, p. 96, et de Cornelius a Lapide in *Bque d'Hum. et Ren.*, 3, 1958, p. 551. J. Gaffarel, *Abdita divinae Cabalae mysteria*, Paris, 1625 défend ainsi la kabbale contre M. Mersenne (texte reproduit in *Correspondance du P. M. Mersenne*, Paris, 1932, I, p. 227 « Nunquam enim Cabalistae animarum transmigrationem asseruerunt, ut patet in *Talmudo*... Illud vero quod in literis ADM mysterium pandunt, istud est quod, cum ille primus parens Angelo Raziele accepisset, nomen totius generis humani Salvatoris in suo reperiri, ut in sequentibus patet :

IHWH

integris literis conscriptum

15	616	15	4610
HE	WAW	HE	YOD

45

4041

ADM

45

Praevidit a Davide, cujus prima litera est sui secunda, nasciturum fore Messiham eundemque per ultimam ejusdem nominis literam, quae est M, praefiguratum ac praesignatum fuisse, ut qui corpus sumeret de intacta ac incorrupta virgine, cujus typum gerebat M clausum (suit l'exégèse, classique chez les kabbalistes chrétiens, d'Isaie IX, 7) ». Sur ADM, cf. Scholem, *Seelenwanderung* p. 77. Sur la gematrie ADM Tétragramme, un exemple in G. Vajda, *op. cit.*, p. 129.

fecero mentione di tal pensiero, anzi che da Teologi della seconda classe fu tal parere affatto oppugnanto ; molti sono li libri che di Cabala trattano, in fra gl'altri uno intitolato *de creatione,* principale in tal proposito, parimente un'altro volume grandissimo sopra li 5 libri de Moise nominato il *Splendore,* attribuito ad uno d'antichi Rabbini ; fra gli celebri auttori di tal materia è nominato Rabi Moise Gerundense, che fu di acutissimo ingegno ; ne altro per hora mi resta dire circa li Cabalistici, che volendo esplicar esatamente le loro dottrine vi converebbe un volume da per se.

Note additionnelle sur un texte liturgique de la Geniza du Caire

J'ai publié dans la *REJ* de 1957 un fragment inédit de la Geniza du Caire[1]. La seconde partie du manuscrit contenait une *seliḥa* que je proposais d'attribuer à la fête du Rosh-ha-Shanah. Je reviens ici sur ce texte pour signaler quelques améliorations de lecture et de traduction.

1) Dans *Vetus Testamentum* de 1958[2], S. Speier a proposé une nouvelle traduction du passage A 1, lignes 7-9 :

אנחנא דחלין דעויאתן סגן לחדא וגדמו לן לאתנשאה מן קדמך

Le verbe לאתנשאה serait à rattacher à la racine נשה (oublier) et non à la racine נשא (emporter). Ce qui donne le sens suivant : « Nous craignons, parce que nos iniquités sont très nombreuses et elles ont été cause que nous soyons oubliés devant toi ». J'accepte pleinement cette interprétation, qui est bien préférable à celle que j'avais proposée. S. Speier cite en référence l'emploi de אתנשי dans Trg Is. XLIX 15 (selon la polyglotte d'Anvers). Des parallélismes d'expression moins parfaits sont fournis par Trg Dt. XXXI 21 (Pseudo-Jonathan), Eccl. IX 5, Is. LXV 16.

2) A la colonne B 2, ligne 7, j'avais lu : אנחנא בטליתא. G. Vermès m'a fait remarquer que ce que j'avais pris pour un י est en réalité un ג tandis que le soi-disant ט est un groupe פו avec ligature. Il faut donc lire : אנחנא בפולגתא. La traduction de la phrase devient : « En outre, nous sommes dans la division ; il n'y a pas pour nous de remède » (« remède », dans ce contexte, rend mieux אסף que « guérison »).

3) Aux lignes 8-9, j'ai compris מחשבין comme un participe passif, et traduit : « Nous sommes estimés hypocrites, nous sommes estimés méchants chacun envers son prochain ».

1. *Une Tosephta targoumique sur Genèse XXII dans un manuscrit liturgique de la Geniza du Caire*, *REJ*, XVI (CXVI), 1957, p. 5-26. Le fragment dont je rectifie ici l'interprétation se trouve aux pages 22 et suivantes.

2. S. Speier, *Die Bedeutung von* לאתנשאה *in einem Kairoer Genisafragment*, *VT*, VIII, 1958, p. 435-436.

Ce sens reste grammaticalement possible ; mais il est préférable d'interpréter מחשבין comme un participe paël actif, en lui donnant le sens de « projeter, machiner, calculer ». Le verbe est alors suivi de deux compléments d'objets : נכלין , des « perfidies » (de *n^e^kal/niklā*) ; בישין , « des méchancetés ». Le sens ainsi obtenu explique excellemment ce qui précède, et les lignes 7-11 se traduisent ainsi : « En outre, nous sommes dans la division ; il n'y a pas pour nous de remède. Nous machinons des perfidies, nous machinons des méchancetés chacun contre son prochain. Nous nous complaisons au serment mensonger ». Il ne s'agit pas de la « division » intérieure de l'homme, mais de la « division » sociale du genre humain.

Pierre Grelot.

Glanes dans les manuscrits hébraïques de la Bibliothèque nationale de Paris

Nous avons trouvé, au cours de notre travail sur les manuscrits liturgiques du fonds hébreu de la Bibliothèque nationale, divers documents qui précisent quelque peu la vie juive au moyen âge, et ajoutent à notre connaissance de cette vie des détails curieux.

1) Dans le manuscrit 621, Juda Messer Léon a rédigé un diplôme de Shoḥeṭ en faveur d'un certain Juda b. Moïse de Cologne. Les œuvres de Juda Messer Léon sont conservées par ailleurs (Paris, Bibl. nat. hebr. 998, 999, 1247) et l'on peut supposer que ce diplôme, délivré le 2 Tebet 5232/1472, le fut à Mantoue où le philosophe exerça le ministère rabbinique jusqu'en 1475.

2) Un rituel de rite provençal (Paris, Bibl. nat. hebr. 631) est suivi d'un colophon que Neubauer avait déjà édité[1] mais une fausse lecture l'avait empêché de discerner la nature exacte des accusations portées contre les Juifs d'Arles et fait reporter ces événements à une date ultérieure.

Voici la traduction de ces lignes :

Moi, Juda ben Ruben, surnommé en langue vulgaire Vidal Bonastruc, ai vocalisé et ordonné ce rituel de prières de la Sainte Communauté d'Avignon, suivant ce que j'ai trouvé dans les rituels, et non pas de moi-même ou selon mes connaissances car je n'ai pas la sagesse humaine[2] et je ne suis pas instruit en grammaire en raison de ma grande imperfection. Cependant j'ai trouvé que la vocalisation des mots n'était pas identique dans les différents rituels et que certains mots et certaines vocalisations étaient dissemblables. C'est pourquoi je demande avec insistance aux lecteurs de ce livre, quels qu'ils soient, de me juger avec bienveillance, de couvrir mes fautes de leur amitié[3] et de corriger mes erreurs.

J'ai terminé l'ordonnance de ce rituel et sa vocalisation le 29 Eloul 5213 de la création du monde (1453) ; le verset choisi pour symboliser

1. *REJ* X, 79.
2. Prov. XXX, 1.
3. Prov. X, 12.

cette année étant : « Dressez-vous et contemplez la délivrance que le Seigneur accomplira pour vous »[1].

En cette année, de fausses accusations furent portées contre (les membres) de la Sainte Communauté d'Arles : qu'ils égorgeaient les enfants et se servaient de leur sang pour le harosset[2], et ils auraient été en grand danger si Dieu n'avait eu pitié d'eux. Le Roi René — que Dieu augmente sa puissance — et le Gouverneur vice-roi reconnurent que les accusations étaient fausses et mensongères. L'affaire fut portée en justice le second jour de Soucot.

La même année, des prédicateurs de l'ordre des Mineurs vinrent nombreux à Avignon, du 1er Tamouz au 1er Eloul et nous fûmes forcés d'assister [à leurs sermons] ; ils tinrent contre nous des propos impossibles à rapporter et prirent à notre encontre des décrets très durs, au point que nous aurions perdu tout espoir si Dieu ne nous avait pas pris en grâce.

3) A Arles de Provence, a été vendu un très beau manuscrit (Paris, Bibl. nat. hebr. 642) qui fut écrit au xve siècle par Juda Ruben pour son père Isaac Raphaël b. Hayyim Simson.

L'acte de vente, inscrit au fol. 252v, n'est pas daté mais le prix de la vente se montait à un certain nombre de dizaines — le mot est effacé — et quatre gillats ou gisliatus[3], petite monnaie d'argent courante en Provence aux xve et xvie siècles.

4) Le manuscrit 647 contient un rituel de la Communauté de Worms. Au fol. 186v un poème[4] que composa Yaqar ha-Levi b. Samuel en souvenir des martyrs de Pforzheim est précédé d'une suscription relativement semblable, quoique plus longue, à celle d'un manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne[5].

Poème composé en souvenir de la persécution de Pforzheim, (quelques mots ont ici été censurés) car c'est là que furent tués, traînés (dans la poussière) et mis en roue Rabbi Isaac Hazan, le rabbin Samuel le Jeune, savant dans les mystères de la Tora, et deux autres jeunes gens, le 20 Tamouz de l'an 20 (1260) ; on récite ce poème le samedi qui suit le 17 Tamouz et l'acrostiche est le suivant : l'alphabet, Yakar ha-Levi le Modeste fils du Rabbin Samuel, Rav Samuel mon fils, que le Consolateur te prenne en consolation.

La date de 1260 donnée par notre manuscrit semble fausse ; il y a en effet de bonnes raisons de penser que cette persé-

1. Ex. XIV, 13, la gematria du verbe équivaut à 213.

2. De la nuit de Pâque.

3. Ce renseignement nous a été aimablement communiqué par M. Lafaurie du Département des Médailles de la Bibliothèque nationale et nous le remercions de son obligeance.

4. Cf. *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, tome I, p. 108, no 2278.

5. Opp. 673, no 1149 du *Catalogue* de Neubauer.

cution eut lieu le 20 Tamouz/15 juillet 1267[1] bien que les historiens soient fort divisés à ce sujet. Les victimes furent (d'après le *Memorbuch de Nuremberg* édité par Salfeld) : Samuel b. Yakar ha-Levi, Isaac b. Eliezer, Abraham b. Guerchom. Il y aurait donc, d'après le manuscrit de Paris, un martyr de plus. D'autre part, Thomas de Chantimpré raconte que, parmi les trois juifs, deux se donnèrent la mort avant le supplice ; ceci expliquerait peut-être une autre difficulté : les suscriptions, en effet, font état de meurtre alors que le Memorbuch parle de suicide.

Une dernière question est celle de l'identité de Samuel b. Yakar ha-Levi, qui fut un des martyrs et que citent tous les documents conservés. Il fut, d'après la suscription « le Jeune », c'est-à-dire célibataire quoique déjà rabbin « savant dans les mystères de la Tora ». L'auteur du *Zoulat*, composé à sa mémoire, serait sans doute son père Yakar ha-Levi b. Samuel ; le nom de Samuel étant commun au père et au fils du poète synagogal.

On trouve en effet qu'un Yakar-ha-Levi b. Samuel fut un rabbin célèbre à Cologne et qu'il signa en tant que membre du Beth-Din des actes juridiques, de juillet 1266 à 1291[2]. Cette hypothèse semble d'autant plus vraisemblable qu'un autre poème fut composé par Abraham b. Baroukh, père du célèbre Méir b. Baroukh de Rothenbourg en souvenir de la persécution de Pforzheim.

Or, Samuel b. Yakar était sans doute trop jeune pour avoir acquis une grande notoriété ; cependant si son père était un personnage important de la communauté juive[3], on peut comprendre qu'un second poème ait été écrit en souvenir de cette mort tragique.

Colette SIRAT.

1. Cf. *Salfeld*, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuch*, Berlin, 1898, pp. 128-130, qui cite en particulier Thomas de Chantimpré, et rapporte que la pierre tombale de l'enfant chrétien dont l'assassinat fut la cause des événements en question porte la date du 1er juillet 1267, ce qui semble bien infirmer la date de 1244 que Neubauer proposait dans *REJ*, IV, 9 sqq. Habermann, *Séfer Gezerot Ashkenaz we-Sarfat*, Jérusalem, 1946, p. 191, propose également l'année 1267.

2. Cf. *Judenschreinbuch der Laurenzpfarre*, p. 246.

3. Il faut corriger à ce sujet une assertion de Salfeld, (ouvrage cité, p. 322, et traduction allemande p. 333 et 334) : *beno Yaqar* ne signifie pas que Samuel fut tué avec son fils nommé Yakar, mais simplement, le nom Samuel est accompagné du nom de son père, cf. : *beno Beʿ or* (fils de Beʿ or, Nombres XXIV, 15).

BIBLIOGRAPHIE

Deux introductions a la Bible

1° Otto Eissfeldt. — *Einleitung in das Alte Testament* 2. völlig neubearbeitete Auflage. Tübingen, Paul Siebeck, 1956 ; in-8° de xvi+954 pages.

2. *Introduction à la Bible* sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet. Tome I, Introduction Générale, Ancien Testament par P. Auvray-A. Barucq, J. Delorme, A. Gelin, P. Grelot, A. Lefèvre, Mgr H. Lusseau. [Tournai], Desclée et Cie, [1957] ; petit in-8° de xxv+880 pages.

1. Après vingt-deux ans, le magistral manuel d'introduction du professeur de Halle connaît une deuxième édition (nous avons recensé la première ici-même, t. C *bis*, 1936, 95-98). Entièrement remanié, enrichi des apports d'un quart de siècle de recherches dans le domaine « vétéro-testamentaire » comme dans les disciplines connexes, joignant à son champ d'investigations les documents de Qumrân, l'ouvrage a conservé son plan général (mais le paragraphe final : *Wirkungsgeschichte des Alten Testaments* a été supprimé) : étude des genres au stade prélittéraire (reconstitué, bien sûr, à partir de la réalité complexe de la Bible hébraïque au-delà de laquelle l'exégète cherche à se frayer un chemin à travers l'inconnu), préhistoire littéraire des livres de l'Ancien Testament, analyse de chacun des livres suivant l'ordre reçu, Esdras-Néhémie venant après les Chroniques, le canon, les Apocryphes et les Pseudépigraphes y compris les documents « apocryphoïdes » parmi les textes de Qumrân, enfin le texte, original et traductions.

Nous ne pouvons, à notre regret, procéder ici à la confrontation des positions respectives de l'auteur dans les deux éditions quant aux innombrables problèmes de détail. En tout cas, sa conception générale sur la formation du Pentateuque n'a pas varié ; il maintient toujours l'existence, à côté de l'Elohiste, du Yahviste et du Sacerdotal, d'un quatrième document de base, la *Laienquelle*.

La bibliographie a été mise à jour avec un soin extrême ; les additions du paragraphe final la complètent pratiquement jusqu'à la date d'achèvement de l'impression. Sans être exhaustive, et elle n'a pas à l'être, elle est d'une ampleur qui tient du prodige. Les publications en hébreu moderne n'y sont point oubliées, encore que sur ce point, l'on puisse souhaiter un peu plus : ainsi du livre de

M. S. D. Goitein, *Omanût ha-sippûr*, recensé ici-même, CXV, 1956, 125 (repris et élargi depuis dans *'Iyyûnîm ba-miqrâ'*, Tel-Aviv, 1957, que nous n'avons pas encore vu).

2. Le second ouvrage est le fruit de la collaboration d'un groupe de savants catholiques, tous ecclésiastiques, sauf M. Cavaignac, historien de l'Orient Ancien. On ne saurait tenir rigueur à une œuvre collective de ne pas échapper entièrement aux inconvénients inhérents au genre : divergences d'optique plus ou moins marquées et quelques reprises qui sont presque des redites. Tout en étant, quant à l'information et à l'analyse, d'une haute tenue scientifique, le livre s'adresse avant tout au public catholique du niveau intellectuel le plus élevé. Aussi se présente-t-il avec une physionomie toute différente de celle du massif et technique manuel d'Eissfeldt, lequel bannit d'ailleurs, du moins de sa surface, tout caractère confessionnel. Il se préoccupe de résoudre d'une manière satisfaisante pour la conscience des auteurs et des lecteurs le problème délicat de l'inspiration (notons en passant que les thèses subtiles et nuancées qui y sont soutenues ne lui ont pas évité de voir son emploi direct déconseillé dans l'enseignement ecclésiastique), d'exposer avec abondance et clarté les règles de la critique rationnelle et leur application catholique à l'étude des livres saints, enfin de dégager et de mettre en valeur le contenu spirituel et la leçon religieuse de chacun des écrits « inspirés ». Avec le bon exposé du « cadre historique de la Bible », tout cela confère à l'ouvrage une éminente utilité pratique, même pour ceux qui voient les problèmes généraux (inspiration, divers sens scripturaires) dans une autre optique ou qui ne peuvent souscrire aux conclusions théologiques formulées à propos de tel ou tel livre biblique.

G. V.

Le deuxième tome de l'ouvrage, *Nouveau Testament*, paru en juin 1959, renferme des aperçus sur le judaïsme, histoire, religion et littérature, de la période néo-testamentaire, y compris une esquisse, qui ne pouvait être que sommaire et de seconde main, de la littérature rabbinique.

LEXICOGRAPHIE HEBRAIQUE

Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti Libros ediderunt Ludwig Koehler (†) et W. Baumgartner. Leyde, E. J. Brill, 1958 ; in 4° de XXXIV+227 pages.

Wolf Leslau. — *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon* (University of California Publications in Semitic Philology, Volume XX). Berkeley et Los Angeles, University of California Publications, 1958 ; brochure de 76 pages.

Le *Supplément* au « Koehler-Baumgartner » apporte non seulement des listes d'additions et corrections (à une première viennent s'ajouter des *additamenta novissima*, puis des *correctiones nuperrime repertae*)

intéressant les deux parties, hébraïque et araméenne, de l'ouvrage de base, mais encore et surtout un précieux vocabulaire allemand-hébreu et allemand-araméen, œuvre malheureusement posthume du regretté L. Koehler. A ce double glossaire s'ajoutent deux listes, l'une latine-hébraïque, des termes de botanique et de zoologie, l'autre, allemand-hébraïque, des noms communs dont la signification peut être établie conjecturalement à partir des noms propres qui seuls les attestent.

M. Leslau est un des meilleurs connaisseurs du domaine particulièrement broussailleux du sémitique méridional, qu'il s'agisse de langues épigraphiques ou littéraires sorties d'usage ou d'idiomes actuellement parlés. Il était donc tout particulièrement qualifié pour mettre au point, compléter et corriger le matériel lexicographique provenant de ce domaine que l'on trouve dans Gesenius-Buhl et Koehler-Baumgartner. Le vocabulaire copieux qu'il a ainsi constitué (utilisé *in extremis* par Baumgartner dans ses additions) est tout naturellement appelé à devenir le compagnon inséparable des deux dictionnaires classiques de l'hébreu ancien.

G. V.

אוצר לשון המקרא *Thesaurus of the Language of the Bible.* Complete Concordance. Hebrew Bible Dictionary. Hebrew-English Bible Dictionary. Introduction : Bible and Concordance. Volume One אחרים — א. Jérusalem, The Bible Concordance Press, s.d. [1958 ?] ; gr. in-4°, XLVI+413 pages de texte hébreu, XXXVIII pages de texte anglais, 7 planches, 21 illustrations.

Ce nouvel instrument de travail, conçu sur une vaste échelle, se propose de combiner la concordance proprement dite avec un lexique de l'hébreu biblique (l'araméen sera sans doute traité séparément). A cette fin, l'énumération systématique des diverses formes de chaque mot contenu dans la Bible est précédée d'un aperçu sémantique et, si besoin est, grammatical relatif au vocable enregistré ; sans être entièrement absente, l'étymologie n'est pas particulièrement développée ; on nous promet une liste comparative de racines en appendice à l'ouvrage, mais en attendant, la méthode suivie pour le dosage des indications étymologiques ne nous semble pas très claire. La partie lexicographique est également présentée en anglais, mais sous une forme condensée, ce qui ne laisse pas de priver parfois le lecteur qui ignorerait l'hébreu moderne, de précisions qu'il est en droit d'attendre d'un lexique biblique exhaustif (ainsi p. 53, s. v. אופז). Le texte de base dépouillé est celui de Kittel-Kahle, ce qui est sans conteste une innovation heureuse. Le lexique et le classement des formes dans la concordance tiennent compte en outre des progrès les plus récents de la morphologie et de la sémantique dus principalement à l'apport des textes d'Ugarit ; en plus du Ben Sira hébreu que les dictionnaires utilisent depuis le début du siècle, les textes de

Qumrân viennent étoffer à leur tour les références secondaires du lexique.

L'introduction, de la plume de M. A. M. Habermann, contient, entre autres choses, un aperçu instructif sur l'histoire du texte de la Bible hébraïque, dont le grand public lettré auquel il est en premier lieu destiné ne sera pas le seul à profiter. On aurait cependant souhaité qu'il signalât au moins sommairement, à la suite de M. Kahle, le caractère tardif et composite de la tradition textuelle figée par l'œuvre de Jacob ben Ḥayyim et la survivance d'une tradition massorétique différente dans les manuscrits utilisés au début du xvie siècle par les éditeurs espagnols.

Souhaitons donc bonne chance à cette entreprise considérable en réservant notre jugement final jusqu'à l'achèvement de la publication.

Signalons seulement une omission : p. 337, la traduction anglaise du pronom personnel féminin de 2 p. sg. n'est pas accompagnée de l'indication du genre.

G. V.

Jean Daniélou. — *Théologie du Judéo-Christianisme* [Tome 1er], Desclée et Cie [1958] ; in-8° de 457 pages.

Le judéo-christianisme qui forme l'objet de ce livre est non pas celui des Ebionites « hérétiques », ni même celui de la « Communauté chrétienne de Jérusalem dominée par Jacques », milieu « parfaitement orthodoxe » ; c'est « une forme de pensée chrétienne qui n'implique pas de lien avec la communauté juive, mais qui s'exprime dans les cadres empruntés au judaïsme » (pp. 17-19) ; ou encore, il s'agit d'une « théologie de structure sémitique », antérieure, dans l'Église, à celle qui empruntera son outillage intellectuel à l'hellénisme, alors que la première « emprunte ses catégories à la pensée juive contemporaine » (cf. p. 318 ; l'épithète n'est peut-être pas entièrement adéquate). A ce courant, le P. Daniélou assigne un nombre considérable de textes de la fin du premier ou plutôt de la première moitié du second siècle, notamment l'*Ascension d'Isaïe*, les *Testaments des Douze Patriarches* (quaestio vexata), le IIe Hénoch, les livres V-VII des *Oracles Sibyllins*, certains évangiles apocryphes, la *Didaché*, les *Odes de Salomon*, l'épître de Barnabé, les œuvres d'Hermas, et même tels éléments des écrits de Clément de Rome et d'Ignace d'Antioche, enfin les « traditions des presbytes », notamment de Papias.

Après l'aperçu des sources qu'il entend exploiter, l'auteur passe assez rapidement sur ce qu'il appelle le « judéo-christianisme hétérodoxe », et qui va pour lui des Ebionites à Carpocrate, pour traiter, dans les trois parties ultérieures du volume, du milieu intellectuel (exégèse et apocalyptique judéo-chrétiennes), des doctrines (trinité et angélologie, titres du fils de Dieu, incarnation et rédemption [descente aux Enfers et ascension), mystère de la Croix, symbolique de l'Église, Église et Sagesse, millénarisme), enfin des institutions (baptême et eucharistie, organisation de la communauté, sainteté personnelle).

Les analyses alertement conduites du P. Daniélou font très bien voir comment des esprits imprégnés d'une « tradition » apocalyptique et d'une idéologie modérément dualiste, qui les rapproche des doctrines remises au jour par les trouvailles de Qumrân (l'auteur n'oublie pas non plus de souligner les affinités d'ordre institutionnel entre les sectateurs du « Maître de Justice » et le christianisme archaïque) cherchent à expliciter et à systématiser, chacun à sa manière, leur nouvelle expérience religieuse : la foi dans la messianité de Jésus de Nazareth, regardé par eux comme le Verbe incarné (l'on continue à se demander si la communauté judéo-chrétienne, « parfaitement orthodoxe », de Jérusalem, présidée par Jacques, « cousin », pour l'auteur, et non point « frère » du Seigneur, a réellement professé la croyance à la divinité du fondateur). Par contrecoup, l'emploi fait des thèmes apocalyptiques dans ces milieux restés, malgré tout, en relations, fussent-elles inamicales, avec les communautés juives de Palestine, de Syrie et d'ailleurs, fait comprendre quelques-uns des motifs de la guerre sans grand fracas, mais implacable que les Rabbins du second siècle ont menée contre ces spéculations à l'intérieur des groupes soumis à leur contrôle.

L'information du savant Jésuite n'est évidemment pas aussi sûre ni aussi étendue dans le domaine rabbinique que dans la littérature patristique. Elle n'est même que de seconde ou de troisième main et l'ouvrage devrait précisément inciter un rabbiniste compétent à revoir, une fois de plus, les nombreux points traités à fond du point de vue patristique, mais effleurés seulement du côté de la documentation rabbinique.

Puis-je noter, sans malice, que le Père émaille volontiers son texte de vocables hébraïques dont on ne voit pas, dans chaque cas, la nécessité contraignante. Ses transcriptions ne sont pas toujours « orthodoxes » : « serpent » est, dans son hébreu, *nash* (p. 95) ; p. 101, nous nous heurtons au monstre *pescherim;* p. 427, *Nazorim* est la désignation « de ceux qui faisaient un vœu ».

A la base du rapport établi entre *bereshit* et le « Fils » (p. 221), il semble bien y avoir un *noṭariqon: bar rêshit*, « le Fils [est] Principe ».

G. V.

Renée Neher-Bernheim. — *Le Judaïsme dans le monde romain.* Préface de Marcel Simon. Textes latins commentés. Collection Classique Judaïca. Fondation Sefer, Paris, 1959 ; in-16 de 160 pages.

A la veille de la grande guerre, j'avais sur le chantier un article pour la Revue de Philologie sur « les Juifs à Rome sous Domitien ». Je venais aussi de commettre une participation à un livre de classe, « les Auteurs latins du programme de 2e et de 1re » où en particulier je m'étais consacré à Tacite. C'est dire avec quelle joie d'ex-latiniste j'accueille l'ouvrage de Mme Renée Neher-Bernheim, recueil de textes commentés sur « Le judaïsme dans le monde romain ».

Son objet le plus direct est d'intention scolaire. L'auteur indique dans sa postface la manière de l'utiliser à cet égard, soit en y choisissant des textes de versions qui complètement heureusement les connaissances du programme, soit en s'en servant comme livre de lecture. On ne peut qu'approuver. Il est certain que pendant trop longtemps on s'en est tenu aux très grands classiques. Tout ce qui peut concourir à une extension de la culture est le bienvenu.

Pédagogiquement parlant, deux remarques : le latin de la Vulgate est médiocre et incorrect[1], il n'est pas pour des élèves. Mieux eût valu reproduire la traduction française de la Bible. — Les notes sont en général intéressantes et au fait de l'érudition contemporaine. Les données grammaticales y sont trop peu nombreuses et trop peu explicites pour des jeunes gens qui s'attaquent à des textes souvent difficiles. Je mets au défi le meilleur des latinistes de première de comprendre l'inscription reproduite à la page 85 avec le seul secours de trois petites notes qui se trouvent au bas. L'élégie de Tibulle (page 109), pour prendre un autre exemple, ne comporte aucune explication autre qu'historique ; ce n'est pas suffisant pour un lycéen.

Mais ces lacunes d'ordre pratique ne comptent guère par rapport à l'intérêt général de l'ouvrage. Avant de le mettre en valeur, et pour n'avoir ensuite qu'à louer, je note quelques petits points de divergence. Page 17 nous lisons : « Antiochus IV surnommé Épiphane (le fou) ». Il est vrai qu'Antiochus IV fut fantasque, mais Épiphane veut dire « l'illustre ». Il y aurait lieu d'éviter l'équivoque. — C'est Simon et non Siméon (page 20) qui fut chef et grand prêtre en 143. — En ce qui concerne la date de l'entrée de Pompée à Jérusalem, il est clair lorsqu'on se reporte au texte des Antiquités judaïques qu'il s'agit du troisième mois du siège et Josèphe est trop avisé des choses juives pour appeler le Sabbat jour de jeûne, même si c'est l'expression employée par les Romains. Quelques lignes plus haut, il écrit lui-même « les jours que nous appelons sabbat... ». Le « jour de jeûne » ne peut être que celui de la purification par abstinence, Kippour. — Jérusalem, est élevée, mais n'atteint pas 960 mètres (page 45, note 2). Le mont Sion est à 777 mètres, la Vieille Ville à 755 mètres d'altitude.

L'ouvrage est bien équilibré en deux parties : les faits historiques, les faits de civilisation.

La première est tout à fait remarquable par sa clarté, d'autant plus appréciable qu'il s'agit d'événements complexes et dont le déroulement n'est pas toujours facile à démêler. Or, Mme Neher-Bernheim a le don de mettre en lumière, sous une forme concise et élégante, sans rien omettre de l'essentiel, l'histoire de la Judée, de la dispersion et du séjour des juifs à Rome, à la fin de la République et sous l'Empire. Les textes sont tous choisis parmi les plus significatifs, bien ordonnés et bien présentés. Les tableaux et les cartes qui les complètent permettent de tout suivre sans avoir rien d'autre à consulter. Et surtout, l'appel à toutes les ressources, épigraphie, chronologie, numismatique, fournit une grande richesse documentaire en peu de pages. Les rapprochements avec certains extraits du Talmud

1. Mme Neher-Bernheim le dit elle-même page 18.

ajoutent à l'originalité de ce travail. S'il a pour base l'ouvrage de Théodore Reinach, il est plus complet sur bien des points, apportant certains éléments qui étaient inconnus en 1895. Mme Neher-Bernheim qui s'adresse seulement au latiniste ne pouvait donner que quelques textes de Philon ou de Josèphe en traduction et à titre complémentaire. Son livre ne peut donc remplacer complètement celui que nous venons de citer. Mais on ne saurait désormais séparer l'un de l'autre.

Le grand mérite de la seconde partie est sa plénitude. Énumérons les thèmes traités : la langue, le costume, le nom, les professions, la vie familiale. C'est là plutôt que dans la première partie qu'aurait eu sa place, à mon avis, l'exposé sur les lieux de prière et les cimetières : la religion et la mort appartiennent à la réalité quotidienne. L'explication de l'état juridique (citoyens, pérégrins, ou esclaves) est excellente et a une telle importance historique que j'aurais aimé qu'elle constituât un chapitre à elle seule (plutôt que les sectes dont il n'est pas sûr qu'elles aient essaimé hors de la Judée) et comportât, si possible, des textes plus nombreux, ceux qui sont reproduits ne s'appliquant qu'à l'état des esclaves. Ce sera pour une seconde édition.

Le chapitre sur le prosélytisme est capital, comme le souligne dans sa préface le doyen Marcel Simon, connaisseur, s'il en fut, de la question. Il y a une très abondante littérature sur ce problème, mais on ne peut pas dire qu'il soit élucidé sous tous ses aspects ; en particulier le point de savoir si les docteurs de la Loi encourageaient ou non le prosélytisme reste controversé (je renvoie à l'histoire de S. W. Baron, notamment aux pages 1.128 et I, 129). S'il n'y avait pas eu nécessité de la circoncision pour les conversions (ce qui ne les empêchait pas toutes, cf. Juvénal, « Mox et praeputia ponunt », page 105 de l'ouvrage dont nous rendons compte), le monde antique, qui aspirait au monothéisme, fût devenu juif et non chrétien. « Le caractère obligatoire de la circoncision était plus que jamais souligné, dit Baron I, p. 212, à présent que les Juifs vivaient au sein de nations incirconcises. Le fossé qui séparait la vie juive de celle des Gentils était encore élargi par l'importance que l'on attachait aux lois alimentaires, aux règles concernant la pureté ou à d'autres marques matérielles d'une sainteté intérieure ». Or, les chrétiens n'exigent pour les convertis rien de tout cela (à quoi ils ont renoncé eux-mêmes) ; ils ne demandent que le baptême, c'est-à-dire qu'ils étendent aux hommes le procédé de conversion applicable aux femmes, l'immersion. On a dit que c'est grâce à la Thora et à la rigidité de ses préceptes qu'Israël s'est perpétué. Il serait aussi vrai d'affirmer que les Juifs ont manqué leur destin faute d'adaptation de leurs coutumes religieuses aux possibilités d'extension qui s'offraient à eux.

Du particularisme inhérent à des pratiques rigoureuses qui leur paraissaient étranges plus que des croyances ou de la morale bibliques naît le reproche de misanthropie que les Romains adressent aux Juifs et qui est fort bien expliqué par notre auteur (page 135). Qu'est-ce à dire ? Sinon que les Juifs ne se mêlent pas aux autres habitants de la ville et qu'admis dans la société romaine ils y restent différents. Rome leur offre la citoyenneté. Que peut-elle faire de plus ? Eux, Juifs, l'acceptent, mais ils ne l'exercent pas pleinement. Ils vivent

en confréries, sinon en vase clos, ils ne sont pas désireux de s'assimiler. Qu'ils ne se prennent donc qu'à eux-mêmes et à leurs bizarreries apparentes si finalement on les méprise. Mais il y a eu entre les fils de Moïse et les fils de la Louve un pacte non écrit et qui fut respecté : les Juifs ont pleine liberté à Rome et dans l'Empire de pratiquer leur culte, le seul culte non officiel qui y soit reconnu. En revanche, ils sont des sujets fidèles : ils ne s'affirmeront jamais en séditieux comme les premiers chrétiens. Comparaison vraiment favorable dont par timidité ou étroitesse de vision ils ne surent pas profiter malgré leur nombre et la qualité de certains prosélytes. Qui ne se développe pas décline. Le judaïsme de la Diaspora aura des jours d'éclat mais il vivra sur lui-même et en lui-même.

L'envergure des réflexions que suscite « Le judaïsme dans le monde romain » témoigne de sa valeur qui dépasse le domaine de l'enseignement secondaire. Nous félicitons l'auteur d'un travail aussi intelligemment accompli. Les illustrations sont choisies avec à propos et la reproduction en est parfaite. Saluons enfin, en en remerciant la fondation Sefer, l'apparition d'une nouvelle collection qui, si nous le comprenons bien, doit par les textes et leur commentaire répandre hors même du judaïsme la connaissance de la littérature et de l'histoire juives. Rien de tel pour instruire solidement et dissiper les préjugés que d'amener les jeunes directement aux sources.

En terminant qu'on me permette une remarque qui a en quelque sorte sauté à mes yeux. La Menorah est partout. Baron (II, page 605) en donne la raison : « Le chandelier à sept branches semble avoir acquis, dans la communauté romaine, une importance symbolique que n'égalait aucun autre emblème juif. Ce n'est qu'aux yeux des Juifs de Rome que, semble-t-il, il en vint à représenter à peu près ce que représentait la croix pour les chrétiens ». Avec la contribution fiscale qu'ils y envoient la ménorah est bien le seul lien que les juifs de Rome conservent avec le Temple. Est-ce aussi comme signe religieux qu'elle figure aujourd'hui dans le sceau de l'État d'Israël ?

Georges Wormser.

J. N. Epstein. — *Mebô'ôt le-sifrût ha-Tannâ'îm. Introduction to Tannaitic Literature. Mishna, Tosephta and Halakhic* Midrashim. (aussi page de titre en latin : *Prolegomena ad Litteras Tannaiticas...*). Jérusalem-Tel-Aviv, Magnes Press-Dvir, 1957, 774 pages.

La piété de disciple de M. E. Z. Melamed continue à rendre accessibles (cf. *REJ*, CXIV, 1955, 108 sq.) les travaux si importants que son maître J. N. Epstein n'avait pu mener jusqu'à leur rédaction définitive. Cette fois-ci, il s'agit en somme de préparations de cours professés pendant plus de vingt ans à l'Université Hébraïque. Ce sont là des leçons d'une richesse et d'une densité difficilement surpassables, à l'usage d'étudiants très avancés, plus exactement de talmudistes déjà formés selon les méthodes traditionnelles. C'est dire leur valeur et leur limite d'utilisation pour la posté-

rité. De plus, comme il s'agit de cours annuels ou semestriels qui ne permettent pas toujours de traiter intégralement un sujet, les notes publiées et parfois reconstituées ici, ne couvrent que partiellement le terrain que le titre faisait espérer. Ainsi, nous n'avons pas une introduction complète à la Mishna (il est vrai qu'un autre ouvrage d'Epstein, la monumentale « Introduction au texte de la Mishna » a déjà fourni par anticipation une partie de ce que le lecteur aurait attendu ici-même), mais seulement des analyses d'une minutie écrasante qui serviront un jour à écrire l'histoire de la formation du recueil, depuis les traces les plus anciennement décelables de la cristallisation de la *halaka* jusqu'à l'ultime révision du recueil canonique constitué par Juda ha-Nasi', due à la génération suivante de transmetteurs. L'introduction à la Tosefta est tout à fait sommaire. La deuxième partie contient des leçons d'introduction qui intéressent dix-huit traités de la *Mishna;* dans plusieurs cas, ces introductions sont suivies par des notes de détail sur les textes considérés. — La troisième partie est consacrée aux *Midrashim* dits halachiques. Après une orientation générale sur le sujet et un exposé des méthodologies divergentes des écoles respectives de R. Yishmael et de R. 'Aqîba, huit chapitres traitent successivement de la *Mekilta*, du *Sifré* sur Nombres, du *midrash* sur le Deutéronome provenant de l'école de Yishmael, des vestiges du *midrash* de la même école sur le Lévitique, du *Sifrâ*, du *Sifré* sur le Deutéronome, de la *Mekilta* mise sous le nom de R. Simon b. Yoḥay, du *Sifré Zuṭa* enfin. Bref, ce volume est appelé à demeurer un ouvrage de référence du plus haut prix, ce qui, avec la reconnaissance due à M. Melamed pour son labeur, tempère notre regret de voir une grande œuvre inachevée.

Georges VAJDA.

Suessman MUNTNER. — מבוא לספר אסף הרופא *Introduction to the Book of Assaph the Physician the oldest existing text of medical book written in Hebrew with some Aphorismes choosen* (!) *from the original text according to all available Mss.* Jérusalem, Geniza, 1957 ; in-12° de 174 pages.

M. Muntner, qui est médecin, hébraïsant d'une vaste information et de plus fort versé dans les sources gréco-latines de l'histoire de la médecine, a fait paraître beaucoup de travaux utiles sur Sabbataï Donnolo, sur Moïse Maïmonide, etc. Comme nous l'apprenons par le présent volume, qui n'est qu'un morceau d'une œuvre beaucoup plus complète dont des difficultés financières ont arrêté la publication, il a mis au point une édition intégrale des écrits médicaux archaïques groupés autour du nom d'Asaf. Cet ensemble avait été l'objet, au moment de la première guerre mondiale, d'une monographie détaillée du rabbin hongrois Ludwig Venetianer à l'œuvre de qui M. Muntner rend un hommage mérité. Mais Venetianer n'eut pas la possibilité d'éditer les textes et les circonstances l'empêchèrent aussi de consulter une grande partie des manuscrits alors connus. Il est donc émi-

nemment souhaitable que l'œuvre d'édition de M. Muntner puisse être rapidement menée à bonne fin.

Ce que nous avons dans le présent volume est une « introduction » à l'œuvre d'« Asaf » ; en fait une série de chapitres assez lâchement enfilés qui contiennent effectivement les éléments d'une introduction digne de ce nom : discussion de la chronologie des opuscules (les témoignages historiques sur les auteurs étant quasi nuls, il est impossible de décider s'il s'agit de personnalités réelles ou de noms fictifs), les sources (beaucoup d'Hippocrate et de Dioscoride), méthode et doctrine médicales, y compris la déontologie qui y joue un rôle capital, références postérieures à ces textes dont la rédaction primitive semble bien être antérieure au VIIe siècle de l'ère vulgaire. Il y a tout cela dans les développements de M. Muntner, avec des compléments utiles, comme un aperçu sur les médecins mentionnés dans le Talmud, quelques extraits de textes, etc. On regrettera cependant que l'exposé ne soit pas toujours très clairement ordonné et surtout qu'il soit trop souvent noyé dans des considérations extérieures au sujet et même peu pertinentes. Il faut bien constater que malgré son appréciable érudition M. Muntner n'est qu'un philologue amateur, et comme la majorité des dilettantes, il manque par trop de critique et surtout d'autocritique lorsqu'il aborde les domaines qu'on aurait mauvaise grâce de lui reprocher de mal connaître. Ce n'est donc pas sans une certaine impatience mêlée d'irritation que le lecteur parcourt des dizaines de pages qui gagneraient à être regroupées dans un ordre plus rationnel et surtout très sérieusement élaguées.

Aux manuscrits utilisés par M. Muntner, il convient d'ajouter une belle copie, malheureusement incomplète de la collection Moïse Gaster (n° 774), conservé au British Museum sous la cote Or. 12.252. Copie fort ancienne, de plusieurs mains d'ailleurs (le nombre de lignes par pages varie entre 22 et 32), qui pourrait remonter au XIe siècle, elle n'est évidemment pas, comme le voulait son propriétaire « le plus ancien manuscrit hébreu conservé » (inventaire de la main de Gaster, photocopie dans la salle de travail orientale du Musée Britannique). Dans son état actuel, il renferme :

1° fol. 1-21 v fragment d'une pharmacopée, défectueuse du commencement et de la fin ;

2° fol. 22-47 : version hébraïque des *Aphorismes* d'Hippocrate par David b. Joseph (le copiste, Abraham b. Shabbetaï, signe à la fin) ;

3° fol. 47 v-48 v : petit traité du pouls attribué à Asaf (אלה הם אותות הרפואה המדפקות שפירש אסף מספרי חכמי הרופאים ומביני עומק דעת הרפואה)

4° fol. 48 v-76 (fin de la partie conservée) : livre d'Asaf (זה ספר אסף אשר ביאר כל חולי ואגר ואסף ·וידבר אסף עוד עלת חלנת בריית האדם בתוך הרחם)

Le copiste a travaillé déjà sur un manuscrit incomplet (il a noté deux lacunes, fin de fol. 37 et 42 v, lig. 7 ; il y a une lacune non notée par lui entre les fol. 65 et 66).

De cette littérature relève aussi le morceau contenu dans Br. M. Additional 27.018, que le catalogue de G. Margoliouth (n° 1020, IV, t. III, p. 349) date du XVe siècle, mais qui me semble plus ancien.

A la liste des auteurs médiévaux qui citent Asaf, il convient d'ajouter le commentaire du *Séfer Yeṣīra*, du XIIIe siècle, au sujet duquel j'ai donné quelques indications insuffisantes, d'après le ms. Hébreu 815 de la B. N. de Paris (dans *Études Orientales à la mémoire de Paul Hirschler*) Budapest, 1950, pp. 22-24) ; j'ai établi depuis lors que ce texte était le même que celui signé par Elḥanan Yiṣḥaq bar Yaqar de Londres dans le ms. 8° A 4 de la *Landesbibliothek* de Fulda (j'espère publier d'ici peu le texte intégral).

G. VAJDA.

DEUX ÉDITIONS RÉCENTES DE TEXTES KARAÏTES D'EXÉGÈSE

1. *Pitrôn shnêm 'âsâr*. Commentarius in Librum Duodecim Prophetarum quem composuit DANIEL AL-QŪMISSI, saec. IX primum edidit I. D. Markon, Jérusalem, Mekize Nirdamim, 1957 ; in-8° de II+82 pages.

2. *The Arabic Commentary of* SALMON ben YERUHAM *the Karaïte on the Book of Psalms Chapters 42-72*. Edited from the unique manuscript in the State Public Library in Leningrad by Lawrence Marwick. Philadelphie, The Dropsie College ; petit in-8° de II+121 pages.

Presque tout conspire à entraver le progrès des études karaïtes, depuis la difficulté propre et le caractère parfois franchement rébarbatif de la matière jusqu'à la haute dose d'abnégation exigée des rares érudits qui s'engagent dans une discipline n'offrant aucun débouché aux maîtres et peu d'attrait aux étudiants. Il faut donc saluer avec sympathie et joie les nouvelles publications de textes dans ce domaine quand même elles ne se présenteraient pas avec le même fini que l'on a coutume d'exiger dans d'autres domaines mieux cultivés de la philologie même hébraïque ou judéo-arabe.

Si les deux textes dont nous pouvons signaler aujourd'hui l'édition sont loin d'être entièrement inconnus, ce qui en a été accessible jusqu'ici ne représente quantitativement qu'une partie négligeable de ce que les deux publications nouvelles, encore qu'incomplètes elles aussi, mettent aujourd'hui à notre disposition.

Le regretté D. I. Markon qui a connu l'amer destin des savants juifs de Russie, ballottés d'exil en exil pendant des dizaines d'années, est décédé avant d'achever l'édition du commentaire des douze petits prophètes par Daniel al-Qūmisī à laquelle il a travaillé au moins pendant un quart de siècle. Tel que le texte est publié maintenant par les soins de M. E. Urbach aidé par M. D. Z. Baneth, il n'est pourvu que de l'annotation la plus indispensable et nous regrettons franchement que le responsable du texte définitif ait renoncé à l'étoffer davantage.

Bien que rédigé en hébreu, ce commentaire est truffé de gloses arabes (plus rarement persanes) dont le gros remonte sans doute à

l'auteur lui-même. Leur exploitation systématique est l'une de ces tâches de la philologie judéo-arabe qui ne seront certainement pas abordées de longtemps. Tout porte à croire que Daniel écrivit son commentaire à Jérusalem où l'afflux de Karaïtes venus de tous les côtés a dû créer une sorte de *koiné* d'arabe parlé que les gloses dont il s'agit reflètent assez bien. C'est ainsi que le mot *gwrn*' (7, 1 ; 8, 4 ; 22, 2), qui a tant embarrassé les éditeurs, est le terme encore vivant et compris de tous en arabe marocain (et, sauf erreur, en arabe marocain seulement) pour « abattoir » *(gərna).*

P. 50, n. 5 fin : correction inutile et d'ailleurs fausse ; le mot arabe est *al-muẓallil* « qui ombrage ».

P. 555, n. 4 : l'arabe ne peut signifier que : « cachette de sa puissance », pourquoi *mi-gebûrâtô?*

2. Le deuxième texte ne représente qu'une partie de ce que conserve un manuscrit unique de la deuxième collection Firkowitch (Ps. I-LXXXIX). [Il y a cependant d'autres matériaux dont Pinsker s'était déjà servi]. Pour des raisons d'économie sans doute, l'éditeur s'est borné à l'identification des références bibliques et à un nombre infime de notes critique textuelle. Dans le détail, la recension pourrait être améliorée (M. Nemoy a proposé dans son compte rendu de la *JQR* une longue série de corrections), mais de toute manière l'éditeur a droit à notre reconnaissance pour avoir mis à notre disposition un texte riche de valeur exégétique et de substance doctrinale dont l'étude attentive fera grandement progresser les recherches sur le karaïsme. Signalons, à ce propos, les précieux travaux de M. N. Wieder, malheureusement dispersés dans plusieurs périodiques et mélanges ; espérons qu'il sera rapidement en mesure de donner une synthèse au moins provisoire de l'ancienne exégèse karaïte que nul ne connaît actuellement mieux que lui. Nommons seulement ici son article tout récent (nous écrivons ces lignes en septembre 1958) : *The Dead Sea Scrolls Type of Biblical Exegesis among the Karaites*, dans *Between East and West*, Londres, East and West Library, 1958, pp. 75-106.

Il s'agit de l'application des prophèties d'antan à la situation présente de la secte comme nous la trouvons notamment dans le *Pésher Ḥabaqqûq*. Méthode exclusivement (? après tout, qu'en savons-nous) pratiquée par les sectaires de Qumrân, largement utilisée (concurremment avec l'interprétation dans le cadre de l'histoire biblique et l'exégèse eschatologique) par les Karaïtes (l'exégèse du Ps. LXIX par Salmon en est un exemple des plus remarquables). Nulle religion scripturaire vivante ne peut ni ne veut, renoncer à une telle « mise au présent » des livres sacrés. Le *midrash* juif, l'exégèse rabbinique, le christianisme et l'islam la pratiquent tous, chacun à sa manière. Le caractère un peu étroit du sectarisme karaïte crée sans aucun doute une apparence de parenté plus prononcée entre lui et le groupe de Qumrân sous l'aspect de l'exégèse, mais il faudrait mettre en garde les éventuels lecteurs de M. Wieder trop pressés et peu informés du karaïsme contre une erreur d'optique dont notre savant collègue est trop exempt par lui-même pour les avoir suffisamment mis en garde : il y a beaucoup plus dans l'exégèse karaïte que ce qui la rapproche des documents de la Mer Morte, et surtout les situations respectives des deux sectes par rapport au

groupe majoritaire sont très différentes ; si des parallélismes peuvent et doivent être soulignés, la tendance à établir de l'une à l'autre une filiation doctrinale et historique est, sauf peut-être provisoirement, plus à contrôler et à refréner qu'à encourager.

G. V.

Menahem Zewi Cadari. — דקדוק הלשון הארמית של הזוהר *The Grammar of the Aramaic of the «Zohar»*. Jérusalem, 1956; in-8° de 7+7 [+1]+240 pages de texte hébreu ; [6+] 6 pages [préliminaires et] de tables des matières en anglais (ronéotypé).

Les chercheurs qui ont tenté de soumettre la Kabbale à un examen guidé par les méthodes de la philologie et de l'histoire ont toujours été frappés par l'étrangeté de l'idiome araméen dans lequel sont rédigés en grande partie le *Zôhar* proprement dit, ainsi que les écrits relevant du même genre et imprimés, à part les *Tiqqûnîm*, généralement sous la même couverture.

Il suffit d'être tant soit peu familiarisé avec les diverses formes d'expression linguistique des versions judéo-araméennes de la Bible, du Talmud de Babylonie et celui de Palestine, de la littérature midrashique et de la philosophie juive du moyen âge pour être rapidement gagné par l'impression que tout cela entre dans la composition de la langue et du style du *Zôhar*. Les recherches critiques dont ce dernier fut l'objet n'ont pas, toutefois, approfondi ces questions philologiques, premièrement parce que les rares érudits qui aient abordé avec compétence ce genre d'études n'étaient pas linguistes ou philologues spécialisés, deuxièmement en raison de l'état des textes sur lesquels il faut travailler : tradition manuscrite peu abondante et surtout tardive (les copies, incomplètes, du *Zôhar* remontant au XIVe siècle, mais séparées par trois quarts de siècle au moins de la rédaction des textes, sont rares), tradition indirecte (citations) fort incomplète et exigeant pour être pleinement utilisable un travail critique encore à faire, enfin état peu avancé de la grammaire et de la lexicographie de l'hébreu médiéval (M. G. Scholem a cependant établi un lexique du *Zôhar* qu'il n'a pas eu malheureusement encore le loisir de mettre au point et de publier).

Un très grand pas en avant a été accompli dans ce domaine grâce à la thèse de doctorat de M. Cadari, chercheur formé à la fois par M. Tur-Sinaï et M. Scholem, et qui unit ainsi une bonne formation linguistique à une connaissance adéquate du contenu des textes qu'il a pris pour objet d'étude.

Le travail offre un exposé assez détaillé de la phonétique, de la morphologie et de la syntaxe de l'araméen du *Zôhar*, les faits relevés étant toujours situés par rapport aux données, concordantes ou discordantes, de l'ensemble des dialectes judéo-araméens (peut-être le *Séfer ha-Bâhîr* et d'autres débris mystiques anciens auraient-ils pu être exploités plus à fond) et aussi de l'hébreu, biblique, rabbinique

et médiéval. Un sommaire final récapitule les concordances et les discordances en ajoutant aussi quelques indications provisoires intéressant le vocabulaire et la phraséologie. Un premier appendice donne les tableaux de flexion verbale, nominale et pronominale, tandis que le deuxième, confronte un échantillonnage de citations du *Zôhar* dans le commentaire sur le Pentateuque de Menaḥem de Recanate avec le texte de l'édition de Vilna.

L'auteur est parfaitement conscient de la fragilité, dont il n'est aucunement responsable, des bases de son enquête : si les particularités de la langue du *Zôhar* demeurent en gros constantes à travers les variantes de détail, il n'existe pas d'édition critique, encore que les textes imprimés corrigés par des lettrés d'une érudition et d'une compétence certaines soient supérieurs aux manuscrits actuellement connus (nous ne dirons pas conservés) ; d'autre part nous n'avons que peu de lumières sur l'état des sources auxquelles l'auteur du *Zôhar* a pris son matériel linguistique puisque, la Bible mise à part, nous ne possédons que des renseignements incomplets et insuffisamment coordonnés sur la teneur exacte des documents, différentes versions araméennes de l'Écriture et parties araméennes des vastes compilations talmudiques et midrashiques, qui lui ont fourni le gros de ce matériel. Ceci dit, M. Cadari a mené à bonne fin un travail de classement, de description et d'analyse tout à fait remarquable qui permet tout de même de voir désormais beaucoup plus clair dans la forêt vierge de la langue du Zôhar. Le caractère extrêmement composite de celle-ci cesse d'être une impression pour devenir un fait établi méthodiquement. Deuxième fait acquis, qui n'a lui non plus rien d'une surprise, mais il est essentiel qu'il ait été établi avec toute l'objectivité et la rigueur souhaitables : parmi les ingrédients de l'araméen du *Zôhar* les parlers judéo-araméens de Palestine, notamment le galiléen, parler natif de Simon bar Yôḥaï, tiennent une place très modeste ; il y a certes un peu d'araméen de Galilée dans la langue du *Zôhar* de même que l'on y repère des éléments provenant de tous les modes d'expression du passé biblique et rabbinique comme aussi de la langue philosophique du moyen âge ; ce qui y prédomine toutefois, c'est le fonds targumique et l'araméen du Talmud de Babylonie. Autrement dit, l'auteur du *Zôhar* possédait la même formation de base que tous les lettrés juifs du moyen âge ; aussi était-il d'abord et principalement imprégné du Talmud de Babylonie et de cette phraséologie déjà composite que fournissaient à tout Juif cultivé la version araméenne la plus courante du Pentateuque et les *midrashim* le plus fréquemment lus. Nul doute d'ailleurs qu'il n'ait beaucoup cherché et beaucoup travaillé pour forger son propre instrument d'expression linguistique et il est également certain, M. Scholem l'avait déjà souligné, qu'il a visé au mot rare, à la locution peu commune, sans reculer devant le néologisme et parfois l'invention pure et simple. Création livresque aux composantes disparates, la langue du *Zôhar* possède néanmoins une certaine unité *sui generis ;* artificielle, elle n'est pas un jargon et sa vitalité est prouvée par le fait qu'elle a, si l'on peut s'exprimer ainsi, fait souche ; elle continuera à vivre, à se développer même, pendant cinq siècles dans une littérature mystique qui, tout compte fait, aura notablement enrichi le patrimoine culturel du judaïsme.

Une question se pose au lecteur à laquelle l'étude de M. Cadari ne répond pas, et elle n'a guère pu le faire : est-il possible de déterminer *a posteriori* les principes du choix que l'auteur du *Zôhar* a opéré parmi les matériaux linguistiques à sa disposition la part une fois faite des données que sa formation de base lui imposait dès qu'il prit la décision d'écrire en araméen. Mais ce n'est peut-être après tout qu'un faux problème. Tout en s'efforçant de créer une certaine « couleur locale », Moïse de Léon, dont le grand talent d'écrivain s'épanouissait précisément dans ses compositions pseudépigraphiques, n'aura fait que constituer un idiome auquel son étrangeté conférait une certaine vertu hiératique. Pour lui faire dire ce qu'il avait à exprimer, il suffisait à son créateur, qui n'était point un philologue, de puiser à pleines mains dans sa mémoire et dans ses livres, en imprimant, au long d'un travail rédactionnel dont les étapes nous échappent presque totalement, une très superficielle unité grammaticale à un conglomérat auquel son génie propre saura donner le cachet particulier qui fascine encore le lecteur si du moins il se laisse prendre à son charme bizarre.

Quoi qu'il en soit, l'excellent travail de M. Cadari ouvre une voie que nous aimerions le voir frayer plus avant, vers une connaissance de mieux en mieux raisonnée et de plus en plus adéquate, non seulement de la grammaire mais aussi du lexique et du style de la littérature mystique d'expression araméenne au tournant des XIIIe et XIVe siècles.

Georges VAJDA.

A. ALTMANN et S. M. STERN. — *Isaac Israeli. A neoplatonic philosopher of the early tenth century. His works translated with comments and an outline of his philosophy.* Scripta Judaica. I, Oxford University Press, 1958 ; in-8° de XXIII+226 pages.

C'est à propos d'une de ses premières expressions dans l'œuvre proprement philosophique d'Isaac Israéli, tout le néo-platonisme juif qui est éclairé par l'ouvrage de MM. Altmann et Stern. Mettant à profit les plus récentes recherches faites dans le domaine arabe et juif, ils suivent à la trace les sources auxquelles s'est alimenté ce courant de pensée dans le Judaïsme et ils réussissent généralement à en identifier les éléments grecs et arabes. Ce livre prendra donc certainement place parmi les ouvrages de référence indispensables pour tous ceux qui s'intéressent à la philosophie juive médiévale.

Nous devons à S. M. Stern la note biographique qui collecte, en essayant de les harmoniser, les quelques renseignements plus ou moins divergents que des auteurs arabes nous ont transmis sur le médecin-philosophe Isaac Israéli. Né vers 855 en Égypte, il émigre vers 907 en Tunisie et y meurt presque centenaire aux environs de 955. Alors qu'il vivait encore à Fayyûm, Saadia entretenait une correspondance philosophique avec notre auteur qui résidait alors à Kai-

rouan. (Faisons observer que les notes p. xxii, n. 1 et p. 217, n. 3 ne s'accordent pas bien).

La première partie de ce livre nous offre une traduction abondamment commentée d'opuscules complets ou d'extraits de livres d'Israéli : le *Livre des Définitions*, les fragments retrouvés du *Livre des Substances* mis bout à bout, le *Livre sur l'Esprit et l'Ame*, le *Chapitre sur les Éléments* ou texte de Mantoue, enfin un extrait du *Livre des Éléments* relatif à la philosophie et à la prophétie. S. M. Stern s'est chargé des trois premiers textes et A. Altmann des deux derniers.

Les résultats obtenus dans la recherche des sources ont été consignés aux pages xi-xii. Israéli a subi surtout l'influence d'Al-Kindi (dont certaines épîtres sont traduites ici *in extenso*) et d'un anonyme néoplatonisant qui a inspiré certains chapitres du conte hébreu d'Abraham Ibn Hasday : *Ben hamelekh wehanâzîr*.

Dans une seconde partie, A. Altmann essaie de reconstituer, d'après les éléments épars déjà dégagés par l'analyse des textes, la pensée d'Israéli que nous devons nous résigner à ne pas connaître dans sa totalité, en raison des lacunes de notre documentation actuelle. L'exposé est réparti en deux grandes sections intitulées : la Voie Descendante et la Voie Ascendante, deux thèmes familiers à tout étudiant du néo-platonisme.

Bien qu'il accorde à Dieu un acte perpétuel, Israéli le décrit comme l'auteur d'une création *ex nihilo*, ce qui ne laisse pas d'être quelque peu contradictoire, mais nous ne possédons pas les moyens de résoudre cette difficulté initiale, faute de posséder toutes les œuvres de notre philosophe. La Puissance et la Volonté, qui sont deux attributs divins et non pas des hypostases, produisent directement et sans aucune médiation les deux premiers créés : la matière première purement intelligible et la Sagesse, pur monde des formes, qui ensemble constituent l'Intellect, sans qu'on puisse déterminer exactement si leur antériorité sur lui est purement logique ou si elle est également temporelle. L'interposition entre Dieu et l'Intellect de cette matière première, réintégrée de la sorte dans le processus de création immédiate par Dieu, modifie le schéma néoplatonicien habituel dans un sens plus conforme à la doctrine du Judaïsme. Avec l'Intellect s'achève la création libre ou, pour reprendre le terme expressif d'Israéli, « l'innovation », et commence l'émanation nécessaire et non plus volontaire, qui amène à l'existence les trois Ames : rationnelle, animale et végétative, projections sur le plan macrocosmique de la tripartition aristotélicienne de l'âme humaine. Chacune de ces entités successives naît de l'ombre que projette la précédente qui joue le rôle de lumière par rapport à son effet. De l'Ame inférieure procède la Sphère, à mi-chemin entre le monde spirituel, avec lequel elle a en commun la permanence, et le monde des corps. Dans le système d'Israéli, elle occupe la place de la Nature plotinienne dont elle n'assume cependant pas la fonction de force vitale immanente dans un cosmos animé ; chez notre auteur, elle engendre les substances sublunaires et régit la contingence. Dans sa révolution, elle dégage de la chaleur et ce premier élément, en se dégradant, en produit un second et ainsi de suite.

Les trois étapes de l'ascension vers Dieu : purification, illumination

et union mystique, sont reprises de Proclus. La vie morale est la condition et le premier stade de « l'attachement » à Dieu. Chez Israéli, le terme hébreu *debéqût* prend déjà sa coloration néoplatonicienne. L'union ne peut avoir pour objet Dieu lui-même, totalement hors d'atteinte pour l'homme, mais l'une des premières créatures divines : la Sagesse. Israéli, qui place les vrais philosophes au même niveau que les prophètes, doit certainement les juger capables d'atteindre la dernière étape, dans laquelle l'âme « devient intellectuelle », comme il écrit, faisant écho à un mot de Plotin. De l'union, l'homme peut déjà ici-bas éprouver les délices dont la jouissance permanente ne lui sera accordée qu'après la mort ; c'est avec cette béatitude qu'est identifié le Paradis promis par la religion. Dans sa conception du châtiment de l'âme, Israéli combine les deux traditions talmudique et néoplatonicienne : l'Enfer, c'est l'incapacité de l'âme à s'élever au-dessus de la Sphère, plus précisément c'est être entraîné dans la rotation de la Sphère et consumé par son feu.

Pour soutenir l'homme dans son ascension, la philosophie est là qui l'aide à purger ses passions, à mourir à ses désirs, à se connaître soi-même et par là tout le reste, enfin à s'assimiler à Dieu au sens plotinien de spiritualisation et de divinisation.

Israéli ne distingue pas la prophétie de la philosophie en tant que mode de connaissance et il ne leur assigne pas des fins différentes. Ce qui les différencie plutôt, c'est le mode d'action sur la masse : la prophétie, dont la mission propre est de révéler aux hommes la volonté divine afin de mettre à leur portée la félicité suprême, ayant plus que la philosophie recours à des affabulations imaginatives pour imprimer en l'esprit de la masse les vérités spirituelles et pour la mener à l'observance de ces préceptes qu'Israéli appelle : « intellectuels » et que Saadia appellera « rationnels ».

Cette présentation que nous venons de faire d'un ouvrage important ne peut évidemment pas rendre entièrement compte de toute la richesse d'information et de la subtilité d'analyse qu'on y découvre. Nous ne saurions trop engager ceux qu'intéressent les problèmes de philosophie juive à s'y reporter. A cette étude, nous ne ferons qu'un reproche : c'est d'avoir omis une conclusion générale qui, en quelques pages, aurait ramassé les points essentiels de la pensée d'Israéli et mis en relief son originalité, réelle ou très relative, qui semble un peu submergée par l'abondance des parallèles. Les idées du maître de Kairouan doivent bien en avoir puisque MM. Altmann et Stern se sont donné tant de peine à les commenter et à les interpréter.

Charles TOUATI.

Georges VAJDA. — *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age.* Études de Philosophie Médiévale XLVI. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957 ; in-8° de 309 pages.

Si l'on s'avisait de louer M. V. d'avoir présenté dans ce livre une solide apologie du Judaïsme, il n'est pas sûr qu'il apprécierait le

compliment, lui qui prend généralement ce terme d'apologie dans un sens péjoratif. Et pourtant, sans qu'il l'ait expressément voulu, son travail, dans sa rigueur scientifique et son souci constant d'objectivité, constitue une défense d'autant plus valable de cette spiritualité d'Israël dont l'A. se réclame dès l'introduction. Parce que l'amour de Dieu est précisément un des éléments essentiels de cette spiritualité, il s'est senti attiré depuis longtemps, par ce sujet. Il y a bientôt dix ans, il nous confiait déjà combien il l'intéressait. L'œuvre que nous lisons aujourd'hui a donc été longtemps méditée et laborieusement préparée.

Le sujet exigeait certes une immense érudition : bien qu'il n'en soit pas fait étalage et qu'elle reste discrète, on la sent partout. Cependant, pour traiter un thème pareil, il fallait plus que cela : une sensibilité éveillée et une vive sympathie ; on est heureux de constater combien souvent elles affleurent. Certaine note assez sèche sur les habituels présupposés des commentateurs non juifs, une certaine impatience à l'égard de certains postulats de l'exégèse chrétienne sont révélatrices à cet égard. Et la pointe polémique n'est-elle pas sensible dans cette vigoureuse conclusion : « Nous pouvons donc tenir pour acquis que l'amour de Dieu fut *semper et ubique* une doctrine cardinale du Judaïsme de toutes tendances, dans l'antiquité comme au moyen âge » (p. 287) ?

Depuis la Bible jusqu'aux ouvrages contemporains de l'expulsion d'Espagne en 1492, les textes qui traitent de l'amour de Dieu ou des notions connexes : crainte ou service de Dieu, ont été minutieusement et finement analysés. Non seulement des auteurs célèbres, ou au moins, déjà connus, mais encore bien d'autres écrivains, dont les productions dormaient dans quelque bibliothèque de manuscrits, ont été appelés à témoigner dans cette longue enquête. C'est ainsi que la théologie juive s'enrichit de plusieurs noms, à peu près ignorés jusque-là. Nous devons d'ailleurs à M. V. la résurrection de plusieurs d'entre eux. Tous les auteurs cités n'ont évidemment pas la même vigueur de pensée. Certains sont remarquables : ce sont généralement les grands penseurs déjà catalogués, qui surplombent l'ensemble de leur haute stature ; d'autres sont franchement médiocres. On aurait peut-être préféré n'avoir à contempler que les hauts sommets de la théologie juive et n'être pas arrêté par les banalités et redites de tels *minores*. Mais il ne faut pas oublier que le dessein de M. V. était de nous offrir aussi une image aussi fidèle que possible des attitudes religieuses du Juif moyen, mieux représenté probablement par un auteur moyen que par un penseur sublime, trop isolé précisément du fait de sa sublimité (cf. p. 242). Nous aurions d'ailleurs mauvaise grâce de nous plaindre de la profusion d'écrivains étudiés : parmi ceux-là même à qui nous ne pourrions accorder une place importante dans la pensée juive, il en est cependant de très attachants comme Obadyah Maïmonide, ou de très intéressants par un aspect de leur doctrine comme Shemaryah ben Elie ou Yoḥanan Alemano.

Un tel livre ne se laisse évidemment pas résumer. Contentons-nous d'y puiser quelques indications. Au fil des chapitres, l'amour de Dieu nous apparaîtra ou comme un élan purement individuel de l'âme vers Dieu, plus mystique chez les uns, plus intellectualiste chez les

autres, ou comme la participation de l'individu au mouvement qui porte toute une communauté vers Dieu dans un sentiment profond de reconnaissance pour la grâce de l'élection et pour le don inestimable de la Tora. On rencontre souvent l'affirmation que cet amour doit se consommer éventuellement dans le martyre. Ce n'était pas un vain mot ! La supériorité de l'amour sur la crainte révérentielle est généralement reconnue ; parfois cependant pour éviter un certain quiétisme l'accent est mis sur la crainte, véritable moteur de la vie spirituelle et aspect dynamique de l'amour (c'est ainsi que j'interprèterais, pour ma part, la pensée de Joseph Ibn Giqaṭilia et d'Isaac Arama). Les nuances de l'amour sont multiples, les motivations diverses, mais l'amour est toujours présent, nous l'avons déjà dit. Faisons remarquer que son expression reste généralement très sobre, on n'y trouve presque jamais trace d'érotisme sublimé comme dans la mystique non juive ; cet amour ne perd jamais conscience non plus des limites de l'homme et de la transcendance divine, jamais il ne débouche sur l'anéantissement du sujet et la fusion avec l'objet. Le judaïsme n'a probablement pas connu l'équivalent d'un al-Hallaj ou d'un Saint Jean de la Croix. M. V., qui était très qualifié pour dresser un parallèle entre les amants de Dieu dans le Judaïsme et dans l'Islam, s'est refusé à faire de la théologie ou de la mystique comparée (p. 8). Un jour, peut-être, nous donnera-t-il ce complément.

Dans l'ensemble, ce livre est excellent. Bien sûr, certains chapitres sont brillants et d'autres ternes, mais l'A. n'est pas responsable du manque d'éclat de certains textes analysés. Il nous faut signaler tout particulièrement les remarquables développements consacrés à Saadia, à Baḥya (pour lequel M. V. a toujours nourri une secrète sympathie) et à Maïmonide, l'heureux choix de textes midrashiques et le parti qui en est tiré, les trois pages denses et vigoureuses de la conclusion. La traduction de textes excessivement ardus du Zohar est une véritable réussite. Pour la première fois, probablement, le public français pourra lire, avec une entière confiance, des extraits de cette œuvre monumentale. En revanche, il nous faut avouer que les poètes ont été moins bien servis : à réduire des poèmes à leur résumé, on ne retrouve plus que des squelettes décharnés. Nous avons également regretté que le thème poignant de la souffrance de Dieu dans la littérature aggadique n'ait pas été traité. Il n'y est fait qu'une rapide allusion à propos de la Kabbale (p. 229 et n. 3). Or, cette souffrance est un des aspects pathétiques de l'amour que Dieu porte à l'homme et à Israël.

A propos de Ḥasdaï Crescas, il eùt été bon de traiter la doctrine de cet auteur sur l'amour porté par Dieu à l'homme : cf. *Or Adonaï*, I, 3, 5 ; II, 2, 1 et 4.

Ces quelques observations et telles autres qu'on pourrait ajouter ne pèsent pas lourd devant l'ampleur de la tâche dont s'est chargé M. V. et dont il s'est acquitté avec compétence et succès.

Ch. TOUATI.

ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירשלים

Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry in Jerusalem, Volume VII, Jérusalem-Tel Aviv, Schockens Publishing House, 1958 ; in-8° de XXIII+302 pages.

Consacré à la mémoire de Menahem Zulay, excellent spécialiste du *piyuṭ* ancien, ce volume se range dignement à côté des publications parues antérieurement dans cette collection.

Après une brève notice bibliographique (pp. 7-8) et une bibliographie complète de Menahem Zulay (pp. 9-23) procurées par M. A. M. Habermann, le volume s'ouvre par un copieux mémoire (pp. 1-129) de M. A. Mirsky sur les « Origines des schèmes du piyuṭ » ; par des analyses patientes et subtiles, l'auteur montre comment les schèmes didactiques de rapprochement analogique utilisés d'abord par le *Midrash* halachique puis par l'*Aggada* ont été progressivement affinés et transformés en procédé poétique. — Une note philologique de M. H. Yalon étudie (p. 132-136) le radical *ShWM* employé parfois dans le Midrash et le *piyuṭ* au sens de «lier», rassembler (par un fâcheux contre-sens, la table des matières en « anglais » intitule cet article : « Equivalents in Piyut and Midrash »). — M. S. Spiegel fait connaître (pp. 137-143) des *qerobot* de Yannaï copiées avec vocalisation babylonienne ; ce mode de présentation révèle l'entrée de ces poèmes palestiniens dans la liturgie babylonienne, due à l'initiative des Banī-al Baradāni, famille d'officiants connue de Bagdad au début du XIe siècle. — M. A. Scheiber extrait des feuilles de Geniza dans la collection David Kaufmann des fragments de la prière après le repas (pp. 145-153). — M. H. Schirmann (pp. 155-161) publie une composition en vers qui a trait, semble-t-il, aux souffrances endurées par les communautés palestiniennes aux environs de 1090 par suite des agissements du *nasi*' David b. Daniel, personnage connu grâce à la *Megillat Ebyatar* publiée jadis par S. Schechter. — M. S. Abramson a pris pour sujet de sa contribution (pp. 163-181) les *seliḥōt* de Jacob b. Juda 'Ammānī, poète mineur d'Égypte, au XIIe siècle. — D'après un manuscrit de la Bodléienne, M. D. Goldschmidt publie (p. 183-213) la recension du rituel adoptée par Maïmonide dont, on le sait, les manuscrits et les éditions du Code ne reproduisent que le texte réduit aux *incipit*-s des prières. — Enfin, M. A. M. Habermann clôt le volume par une édition fort utile des poèmes liturgiques d'Ephraïm b. Jacob de Bonn. (pp. 215-296).

G. V.

תשובות הרמב״ם *R. Moses b. Maimon Responsa quae exstant ab ipso arabice scripta... nunc primum collegit emendavit versione hebraica et notis instruxit* Jehoshua Blau... Volumen Primum. Jérusalem, Mekize Nirdamim, 1957 ; in-8° de [6+]284[+1] pages.

En 1934, le regretté A. Freimann publiait sous les auspices de la même société un recueil aussi ample qu'il était possible à cette époque,

des consultations de Moïse Maïmonide, avec une annotation qui garde toute sa valeur. Cette édition, capitale pour le talmudiste, ne peut cependant satisfaire le philologue pas plus que l'historien capable et soucieux de se documenter de première main : la publication de Freimann n'offre les textes écrits primitivement pour la plupart en judéo-arabe que sous le déguisement de versions hébraïques les unes anciennes, les autres, en petit nombre, dues à des savants du XIX[e] et du XX[e] siècle. Comme les originaux sont en grande partie conservés dans deux manuscrits, l'un excellent, l'autre moins bon, autrefois en possession de David Simonsen et conservés actuellement à la Bibliothèque royale de Copenhague, seule la mauvaise fortune qui pèse sur les études judéo-arabes a retardé l'élaboration d'une authentique recension critique de ces documents précieux.

Grâce à la diligence et à la compétence de M. Y. Blau, jeune judéo-arabisant de l'Université de Jérusalem, ce desideratum essentiel est maintenant satisfait en partie, et va l'être complètement, selon toute vraisemblance, dans les prochains mois.

Des consultations arabes de Maïmonide qui n'ont pas été traduites jusqu'à présent (il y en a une quarantaine), la plus grande partie (trente-quatre) figure déjà dans ce premier volume. Le texte arabe, en regard duquel on lit une version hébraïque de l'éditeur, est accompagné de notes textuelles et philologiques, et aussi d'une annotation intéressant le fond juridico-rituel ; celle-ci utilise largement, cela va de soi, le commentaire de Freimann, auquel l'éditeur ajoute çà et là des observations supplémentaires de son cru ou fournies par M. E. E. Urbach, spécialiste de littérature rabbinique médiévale.

Le deuxième volume apportera le reste du texte et une étude détaillée sur la langue à laquelle les notes renvoient par anticipation. Tout en regrettant que des raisons peut-être indépendantes de la volonté de l'éditeur aient imposé un dispositif aussi peu pratique, nous espérons que cette étude dont les travaux antérieurs de M. Blau font bien augurer marquera un très sérieux progrès dans le domaine difficile de la philologie judéo-arabe.

La publication achevée, il appartiendra aux halakhistes et aux historiens d'en exploiter les abondantes données. Dès maintenant, un important article de M. S. D. Goitein (qui a lui-même tiré naguère de la Geniza trois consultations arabes de Maïmonide) laisse présager ce qu'un nouvel examen est susceptible d'y cueillir pour l'histoire sociale des Juifs d'Égypte au tournant des XII[e]-XIII[e] siècles (*Maimonides as Chief Justice*, dans *JQR*, n.s. XLIX, janvier 1959, pp. 191-204).

G. V.

Antonio Pacios Lopez, M. S. C. — *La Disputa de Tortosa.* I, Estudio Historico-critico-doctrinal ; II, Actos (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. Instituto Arias Montano, série B, nº 6). Madrid-Barcelone, 1957 ; 2 volumes, gr. in-8º, 392 et 621 pages.

Aucun critique équitable ne contestera au Père A. Pacios Lopez d'avoir rendu un service signalé à la recherche en réunissant en un seul ouvrage le dossier du colloque de Tortose (il adapte aussi en castillan le résumé fait [*REJ*, LXXIV] par A. Poznanski du traité latin imprimé de Jérôme) et surtout d'avoir procuré une édition complète des *Actes*.

Aucun homme sensé n'engagera d'autre part une controverse avec un théologien zélateur, qui se sent en étroite communion à travers les siècles avec les convertisseurs de jadis et pour qui le dialogue entre le croyant et l'infidèle ne saurait être autre chose que ce que fut, à son avis, le colloque de Tortose : enseignement de la vérité dispensé à un interlocuteur, volontaire ou, comme en l'occurrence, contraint dont il s'agit de dissiper les préventions contre cette vérité, à l'exclusion de toute recherche en commun d'éventuelles solutions qui n'auraient pas été acquises avant d'entrer en lice. L'intégrisme de l'auteur offusquera et attristera peut-être même certains catholiques, mais ceci n'est pas notre affaire.

On n'est pas surpris de voir l'auteur défendre l'authenticité des *midrashim* allégués par le *Pugio Fidei* et tenus pour des faux par M. F. D. Baer. Ce dernier est allé sans doute trop loin : il y a, semble-t-il, parmi les *testimonia* rabbiniques compilés par Raymond Martin moins de documents forgés de toutes pièces que de textes ayant simplement subi des « coups de pouce », le résultat étant d'ailleurs le même : un jeu aux dés pipés, la bonne foi du célèbre érudit dominicain eût-elle été surprise par ses informateurs. Il faut cependant dire en toute objectivité que le P. Pacios Lopez n'apporte ici aucune contribution vraiment neuve : il ne fait qu'opposer, avec une habileté quelque peu retorse, Baer à Lieberman et à Albeck, la partie de l'argumentation qui lui appartient en propre sentant ici comme ailleurs la dispute scolastique de séminaire, digne émule du *pilpul* de *Yeshiba*.

T. I, 256 (n. 2 *bis*) : l'expression *shi'bûd malkûyôt* (asservissement d'Israël au pouvoir politique des Gentils) est entièrement détournée de son sens par l'auteur qui paraphrase ainsi le *dit* bien connu de *Berakôt* 34 b et parallèles : « la benedición de las naciones consiste en estar sometidas politicamente a Israel ».

Une coquille bizarre (et qui a passé dans l'index) : I, 361, n. 1 : Gullian, lire Vulliaud.

G. V.

Jacob Nacht. — סמלי אשה. Tel Aviv, 1959 ; in-8º de 302 pages.

Avec M. Grunwald, Jacob Nacht (1873-1959) fut un des pionniers des recherches folkloriques juives.

Né à Jassy (Roumanie), il exerça, après ses études universitaires faites à Berlin, le rabbinat dans diverses communautés de son pays natal. A partir de 1929, il donna un enseignement à l'Université de Strasbourg. Installé en Palestine en 1934, il y termina sa vie.

La bibliographie, incomplète et inexacte, de ses travaux folkloriques (dans *Yeda-Am*, II, 1953, 257-259) fait ressortir les principaux thèmes qui l'ont intéressé : la chaussure (nº8), le pied (nº 9), la noix (nº 16), la médisance (nº 34), le poisson (nº 62), le rire (nº 63).

Ce sont cependant les sources juives touchant la symbolique sexuelle qui l'ont occupé tout particulièrement. Dans ses recherches relatives à ce sujet il a publié, au long des années et outre les études signalées ci-dessus, des chapitres détachés d'un grand livre. Ce livre est sorti des presses une semaine avant le décès de l'auteur qui en avait pu voir les bonnes feuilles sans vivre assez pour tenir entre ses mains le volume achevé.

Il s'agit d'un répertoire alphabétique de la symbolique de la femme, qui représente une accumulation énorme de lectures et de savoir s'étendant pour ainsi dire à la littérature juive tout entière mais aussi à la littérature générale et au folklore. Il est rare de rencontrer les connaissances traditionnelles unies dans une telle mesure à la culture moderne.

Le meilleur hommage que nous puissions rendre à cette œuvre si riche c'est de consigner ici quelques compléments que nous avons notés au cours de sa lecture. Nous le faisons dans la conviction que s'il était encore parmi nous, l'inlassable chercheur que fut J. Nacht, prendrait plaisir à cette sorte de critique plus qu'à toute autre.

P. 23. La noix comme symbole de fécondité. Le samedi après la noce, on jetait du haut de la balustrade des femmes dans la synagogue, des noix et du pain d'épices sur le jeune marié (Hongrie du Nord [Slovaquie] : voir L. Klein, *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde*, XIII, 1910, 125). Dans la même région, la naissance d'un enfant est habituellement marquée chez la population non-juive, par la plantation, qui incombe au père, d'un noyer, d'un pommier ou d'un poirier (*Ethnographia*, IV, 111). A Athènes, la coutume était de lancer sur le fiancé des dattes, des figues et des noix (I. Löw, *Flora der Juden*, II, 50). Ce dernier fruit est mentionné également dans la bénédiction nuptiale qui remonte jusqu'à Haï Gaon (cf. A. Marmorstein, *Journal of Jewish Studies*, I, 1948, 33-34).

A Dunaföldvár (Hongrie), j'ai entendu dire, dans les années quarante, en parlant d'une fille enceinte : « elle a mangé des noix avant Hochana Raba » [note du traducteur : les Juifs attachés aux rites ne mangent pas de noix nouvelles avant le septième jour de la fête des Cabanes ; une locution française équivalente est : fêter Pâques avant Rameaux].

P. 27. Pour les sources juives relatives à *terra virgo*, voir I. Löw, *Z N W*, XI, 1910, 168 ; L. Ginzberg, *On Jewish Law and Lore*, Philadelphie, 1955, 68 ; 244.

P. 43. L'épisode coranique (XII, 31, 50) des femmes qui se coupent la main à la vue de Joseph a été repris non seulement par le *Tanḥuma*, mais aussi par le *Séfer ha-Yâšâr* (éd. L. Goldschmitt, Berlin, 1923, 159) et le *Midraš ha-Gâdôl* (éd. M. Margulies, II, Jérusalem, 1947, 699). A propos de ses attestations ultérieures en Orient et en Occident, voir A. Scheiber, *Magyar Nyelv*, XLVII, 1951, 293-295).

P. 59. L'interprétation correcte de *Qoh.* VII, 12 a été donnée par H. L. Ginsberg, *Studies in Koheleth, New York*, 1950, 22.

P. 61. ברכה comme nom de femme *(Baracha)* est également attesté chez les Juifs de Pannonie : *JQR*, n.s. XLV, 1954/5, 196-197.

P. 85. La résection du nez comme punition de l'inconduite féminine (Ez. XXIII, 25) est fréquente dans l'Antiquité : voir Thurnwald, *R L V*, III, 30). On la trouve aussi dans les lois des rois de Hongrie de la première race (saint Étienne, saint Ladislas, Coloman).

P. 92. Pour l'arrière-plan de Prov. XXV, 16 (« si tu as trouvé du miel, manges-en ta suffisance... »), lire *S. L. Skoss, Portrait of a Jewish Scholar*, New York, 1957, 137.

P. 93. Pour le poisson au menu du vendredi soir, voir aussi Perse, *Satires*, V, 179-184.

P. 95. Connotation sexuelle de *derek:* voir encore Gen. XIX, 31. A propos de *perîšût derek 'ereṣ*, cf. B. Heller, *REJ*, LII, 1906, 169-175 ; W. Baumgartner, *Bertholet-Festschrift*, Tübingen, 1950, 50-57 ; A. Scheiber, *Midwest Folklore*, I, 1951, 228.

P. 101. A la comparaison avec le tonneau ressortit aussi cette phrase du Talmud *(Sanhédrin* 46a) : מעשה באדם אחד שהטיח אשתו תחת התאנה

P. 104. Le nom *Sarah* doit être rapproché de *saharâh* et du culte lunaire cananéen [?] ; cf. H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, Londres, 1952, 299.

P. 148. Il a échappé à l'auteur que l'historiette racontée dans *Cant.-R.* I, 6 relève du motif des « femmes de Weinsberg », Voir E. Bernheim, *Die Sage von den treuen Weibern zu Weinsberg*, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, 1875, 239 ; L. György, *A magyar anekdota története és egyetemes kapcsolatai* (« Histoire de l'anecdote hongroise dans ses rapports avec la littérature générale »), Budapest, 1934, 222-223 ; A. Scheiber, *Filológiai Közlöny*, II, 1956, 290-291.

P. 159. L'étude la plus récente du motif d'ὀμφαλός se trouve dans l'ouvrage hongrois de J. Berze Nagy, *Égigérô fa* (« L'arbre qui pousse jusqu'au ciel »), Pécs, 1958, 99-126).

P. 161. L'illustration plaisante de *mârôr zeh* [l'herbe amère du repas pascal est l'épouse] se trouve, avant la *Haggada* de Prague imprimée en 1526, dans un manuscrit de Munich, du xve siècle : voir A. Scheiber, *REJ*, CXII, 1953, 92 (d'autres manuscrits signalés par B. Italiener, *Die Darmstädter Pessach-Haggadah*, Leipzig, 1927, 24 ; F. Landsberger, *H U CA*, XXI, 1948, 76).

P. 166. Une récente monographie, en langue hongroise, sur le soulier est due à I. Vârnai : *Társadalmi és népszokâsok, babona és néphit a lábbeli körül* (« Coutumes sociales et populaires, superstitions et croyances populaires relatives à la chaussure »), Budapest, 1958.

P. 190. A propos du motif de conte : l'épouse gagnée à la suite d'une épreuve, voir Friedmar Geissler, *Brautwerbung in der Weltliteratur*, Halle, 1955, 118 sqq.

P. 202. Le nom בלומא *(Blume)* se rencontre également sous forme de פלימלי *(Plimle)* à Buda (Ofen) à l'époque de l'occupation turque (1541-1686) : voir *Acta Or. Hung.*, II, 1952, 127.

P. 205. C'est sans doute la traduction grecque du nom de femme צדקה qui a donné naissance à celui de *Decusana* (Δικαιοσύνη) attesté chez les Juifs de Pannonie : cf. I. B. Frey, *CIJ*, I, Rome-Paris, 1936, 487.

P. 251-253. Dans ces pages, l'auteur a rassemblé des données précieuses sur la cantillation dans l'enseignement de la littérature traditionnelle. Une partie des sources avait été colligée, il y a plus de soixante ans, par L. Venetianer ; cet érudit avait aussi publié une transcription musicale de la cantillation du Talmud d'après le *Talmudischer Jüdenschatz* (Helmstadt, 1614) du juif converti Gerson : voir l'Annuaire de la Société littéraire des Israélites Hongrois (*IMIT Évkönyve*), 1896, 311-318.

P. 298. L'histoire de R. Simon est une variante du thème légendaire du « compagnon au Paradis ». La dernière en date des compilations de sources touchant ce sujet est celle de J. Berger dans *Rashi*, éd. S. Federbush, New York, 1958, partie hébraïque, 171-174, où il manque la référence à l'article de B. Heller : *Gott wünscht das Herz*, *HUCA*, IV, 1927, 365-404.

***

A cause de sa maladie, l'auteur n'avait pu lire les épreuves, ce qui, a eu pour suite d'innombrables coquilles et négligences typographiques. En bien des endroits, les interversions de lignes rendent le texte incompréhensible (par exemple, p. 138).

Alexandre Scheiber.

Sefunot. Annual for Research on the Jewish Communities in the East, Volume Two. (Publications of the Ben Zvi Institute, The Hebrew University, Jerusalem). Jérusalem, Kiryat Sefer, 1958 ; in-8° de 376 pages de texte hébreu et 16 pages de sommaire en anglais.

Nous avons recensé le premier volume de cet annuaire dans *REJ*, CXVI, 125 sq. Le second apporte à son tour des contributions toujours instructives dont quelques-unes auront à être exploitées soigneusement par les historiens.

M. Joseph Eliash extrait de la Geniza huit documents relatifs à la Palestine du XIe siècle avant la première Croisade (*New Information on 11th Century Palestine*, pp. 7-25). — Les dix-neufs arrêtés (*askamōt*) de la communauté de Salonique, en ladino, s'échelonnant entre 1555 et 1676, publiés par MM. I. R. Molho et A. Amarillo d'après une collection constituée par Saül Amarillo et son frère Isaac péri en déportation, illustrent divers aspects de la vie sociale et économique du grand centre juif, notamment l'industrie de confection (*A Collection of Communal Regulations in Ladino from Salonica*, pp. 26-60). — Les mesures anti-juives du pape Paul IV ont exacerbé l'attente messianique dans l'Italie de la Contre-Réforme. M. David Tamar étudie un écrit d'auteur inconnu, portant le titre de *'Abodat ha-qodesh* où l'avènement du Messie est calculé pour 1575 (*The Messianic Expectations in Italy for the Year 1575*, pp. 61-88). — M. Isḥaq Nissim s'occupe des gloses de Jacob Castro, rabbin séfaradi, sur le Code de Joseph Karo, gloses qui se recoupent souvent, mais de manière indépendante, avec celles, universellement connues, de

Moïse Isserles ; la comparaison des deux séries d'annotations avait déjà été instituée par Jacob Ṣemaḥ, quelques dizaines d'années plus tard (*The Glosses of Jacob Castro and Jacob Semaḥ on Karo's* Shulkan Arukh, pp. 89-102). — Dans le premier volume de l'annuaire on a pu lire les mémoires de Sason Hai Castiel. Le même narrateur a laissé une version, entièrement fabuleuse, mais d'une lecture fort agréable, de la légende d'Isaac Luria. M. Y. Avida en offre ici une présentation et une édition (*The « Miracle Stories » of Sason Hai Castiel*, pp. 103-127). — Dans une étude solidement documentée, M. Meir Benayahu jette de nouvelles lumières sur les vicissitudes et la ruine de la communauté achkenazie de Jérusalem à la fin du XVII[e] et dans la première moitié du XVIII[e] siècle (*The Ashkenazi Community of Jerusalem* 1687-1747, pp. 128-189). — Des lettres de Juifs de Perse ou originaires de ce pays, publiées et étudiées par M. Yitzhak Ben Zvi, étoffent quelque peu nos connaissances sur la situation peu réjouissante des Juifs d'Iran au XVIII[e] siècle *(New Sources for the History of Persian Jewry)*, pp. 190-213). — M. Nephtali Bar-Giora continue ses recherches sur les Juifs de Cochin (*A note on the History of the Synagogues in Cochin*, pp. 214-245). — Deux travaux, qui se complètent du reste, sur les Juifs du Yémen. M. Joseph Kafiḥ (Qāfiḥ), publie, rangés par ordre chronologique, des épisodes de l'histoire des Juifs du Yémen relatés par Ḥayyim Ḥabshūsh, lettré réputé, guide de Joseph Halévy, 1833-1899 (*Hayyim Habshush's « History of the Jews in Yemen »*, pp. 246-286). De son côté, M. Yehuda Raṣahbi met en œuvre quelques documents intéressant l'histoire du même milieu et publie notamment deux poèmes arabes inédits de Shalom Shabazi (*alias* Shibzī) qui attestent la participation de ce poète et savant aux affaires de sa communauté (*Sources for the History of the Jews of Yemen*, pp. 287-302). — MM. David Benvenisti et Ḥayyim Mizraḥi, fidèles à un domaine dont ils avaient déjà traité dans le premier volume, exposent maintenant l'activité du rabbin Yehuda Bibas qui exerça son ministère dans l'île de Corfou de 1831 à 1852 et dont le rôle ne fut pas sans importance dans la réforme des institutions des deux communautés, italienne et grecque (*Rabbi Yehuda Bibas and the Community of Corfu during his Lifetime*, pp. 303-330). — Enfin, M. Moshe Attias publie des chansons de Pourim en ladino (*Judeo-Spanish « Coples de Purim »*, pp. 331-376).

G. Vajda.

HEBREW UNION COLLEGE ANNUAL

Volumes XXVII (1956) et XXVIII (1957)

Dorénavant, nous recenserons régulièrement les volumes du Hebrew Union College Annual. Les articles seront classés, selon leur contenu, en diverses rubriques.

a) *Études bibliques et néo-testamentaires*

Signalons pour mémoire une étude qui se situe en dehors de nos disciplines : J. Lewy, *On some institutions of the old Assyrian empire* (XXVII, 1-79). — Applicant ses théories déjà exposées ailleurs, J. Lewy retrouve dans l'épisode du jardin d'Éden deux documents : le premier témoignant d'une théologie plus évoluée et moins imprégnée de mythologie, corrigé par un second auteur plus conservateur (*The two strata in the Eden story*, XXVII, 93-99). — Pour J. Lewy, le terme *'ibrî*, comme *habiru*, signifie : résident étranger (*Origin and signification of the biblical term « Hebrew »*, XXVIII, 1-13). — Sh. H. Blank voit dans Isaïe également un homme déchiré entre son devoir prophétique et son amour pour son peuple qu'il sait voué à une fin totale, la notion de « reste » n'étant pas isaïenne (*Traces of prophetic agony in Isaiah*, XXVII, 81-92). — Grâce à l'étude des mots-charnières, L. J. Liebreich décèle une certaine progression de la pensée dans les psaumes 34 et 145 (*Psalms 34 and 145 in the light of their key-words*, XXVII 181-92). — S'appuyant sur une effarante quantité d'hypothèses et de conjectures, J. Morgenstern commence la reconstruction d'un épisode d'histoire inconnu jusqu'à présent : conquête de la Judée, capture de Jérusalem et incendie du Temple en 486-5 avant notre ère (*Jerusalem-485 B. C.*, XXVII, 101-79 ; XXVIII, 15-47). — J. Briggs Curtis gaspille beaucoup d'érudition à démontrer que le mont des Oliviers était jadis un lieu de culte de Nergal, dieu des forces mauvaises, et croit pouvoir affirmer que les traditions juives et chrétiennes rattachées à cette montagne en ont conservé des traces (*An investigation of the mount of Olives in the Judaeo-Christian tradition*, XXVIII, 137-80). — Quatre études sur la Septante par H. M. Orlinsky et ses élèves. La version d'Isaïe est due à deux traducteurs, ce qui est prouvé par la différence du vocabulaire et la façon de rendre les anthropomorphismes : alors que le traducteur des ch. 36-39 les paraphrase ou les remplace (M. S. Hurwitz, *The Septuagint of Isaiah 36-39 in relation to that of 1-35, 40-66*, XXVIII, 75-83), le second les reproduit fidèlement (H. M. Orlinsky, *The treatment of anthropomorphisms and anthropopathisms in the Septuagint of Isaiah*, XXVII, 193-200) ; de même la version des Psaumes, qu'on peut attribuer à un seul auteur (A. Soffer, *The treatment of anthropomorphisms and anthropopathisms in the Septuagint of Psalms*, XXVIII, 85-107). Enfin, Orlinsky ouvre une série d'articles sur la LXX de Job par l'examen critique des

théories de ses devanciers (*Studies in the Septuagint of the book of Job*, XXVIII, 53-74). — Dans des documents araméens de la fin du ve s. av. J.-C., R. Yaron découvre deux mots grecs et souligne l'importance de cette découverte (*Two greek words in the Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, XXVIII, 49-51). — S. Sandmel croit percevoir dans I Timothée 1,14 et Tite 1,10-14, une attaque contre la présentation « juive » de la vie de Jésus par les Synoptiques (*Myths, genealogies and Jewish Myths and the writing of Gospels*, XXVII, 201-11).

b) *Études talmudiques et rabbiniques*

Le 28 Adar, inscrit comme jour faste dans *Megillat Ta'anit*, commémore le jour où Jérusalem a appris que, grâce à Antonia, belle-sœur de Tibère, des mesures anti-juives ont été rapportées (E. Bammel, *Der Achtundzwanzigste Adar*, XXVIII, 109-13). — J. J. Petuchowski essaye de démontrer, sans être entièrement convaincant, que *Nedarim* 32 b, qui retire le sacerdoce à la lignée de Melchisédeq, n'est pas dirigé contre les Chrétiens mais contre la dynastie des hasmonéens qui s'était autorisée du Ps. 110 pour se légitimer (*The controversial figure of Melchizedek*, XXVIII, 127-36). — E. Wiesenberg date du 17 Tammouz 70 ap. l'épisode, raconté dans le Talmud, de l'introduction d'un porc dans le Temple sur le conseil d'un « ancien » parlant grec, lequel serait Flavius Josèphe lui-même (*Related prohibitions: swine breeding and the study of greek*, XXVII, 213-33). — La destruction du Temple a entraîné la disparition de l'école de Shammay ; l'épithète de *shammuti* accolée à R. Eliezer n'indique pas l'appartenance à cette école (A. Guttmann, *Hillelites and Shammaites, a clarification*, XXVIII, 115-26). — Dans un remarquable essai, un peu prolixe et sollicitant parfois les textes, H. Slonimsky reconstitue la philosophie tragique du Midrash, centrée sur la complémentarité de Dieu et d'Israël (*The philosophy implicit in the Midrash*, XXVII, 235-90). – D'après l'unique ms. de la Bodléienne, S. Atlas publie les notes critiques de R. Moshé ha-Kohen de Lunel sur les sections : *madda'*, *ahaba*, *hilkot shabbat* du *Mishné Tora*, accompagnées d'un abondant commentaire en hébreu (XXVII, pp. 1-98 partie hébraïque).

c) *Moyen Age*

A. Scheiber édite des feuillets inconnus des *Sheélot 'Atiqot* (*Unknown leaves from sh. 'a.*, XXVII, 291-303). — E. Ashtor-Strauss nous donne un aperçu sur la situation

des Juifs sous le règne de Saladin (*Saladin and the Jews*, XXVII, 305-26). — Avec beaucoup de soin, R. Loewe étudie des psautiers (Angleterre, XIII[e] s.), comportant transcription latine supralinéaire, version latine et gloses françaises (*The mediaeval christian hebraists of England*, XXVIII, 205-52).

d) *Époque moderne*

E. Glaser caractérise l'antisémitisme portugais (*Invitation to intolerance, a study of the portuguese sermons preached at autos-da-fé*, XXVII, 327-85). — J. B. Agus décrit les réactions variées de la littérature hébraïque moderne devant le phénomène prophétique (*The prophet in modern hebrew literature*, XXVIII, 289-324). — E. Spicehandler publie 21 lettres écrites de 1875 à 1890 par l'éditeur du *Hehalus*, Schorr (*Lettres de J. H. Schorr à B. Felsenthal*, XXVIII, 1-26 de la partie hébraïque). — Deux travaux relèvent de l'histoire générale de la philosophie : un de S. Atlas sur Salomon Maimon (*Solomon Maimon's philosophy of language critically examined*, XXVIII, 253-88) et l'autre de S. S. Schwarzschild sur Hermann Cohen (*The democratic socialism of Hermann Cohen*, XXVII, 417-38).

e) *Histoire de l'art*

Deux contributions par F. Landsberger : l'une sur l'orientation des synagogues et des églises (*The sacred direction in synagogue and church*, XXVIII, 181-203), l'autre sur les objets utilisés le shabbat (*The origin of the ritual implements for the sabbath*, XXVII, 387-415).

Ch. Touati.

PUBLICATIONS JUIVES DE HONGRIE

1. Ilona Beneschofsky et Elek Karsai. — *Vádirat a nácizmus ellen...* (Réquisitoire contre le nazisme). Documents pour servir à l'histoire de la persécution antijuive en Hongrie. I. 19 mars-15 mai 1944, de l'invasion allemande à la mise en œuvre de la déportation). Éditions du Conseil Représentatif des Israélites Hongrois. Budapest, 1958 ; in-8 de 379 pages.

2. Arthur Geyer. — *A magyarországi fasizmus zsidóüldözésének bibliográfiája* (Bibliographie de la persécution antijuive du fascisme en Hongrie), 1945-1958 (avec une préface d'Alexandre Scheiber). Même éditeur, 1958 ; in-12 de 167 pages.

3. *Uj Élet Naptár* 1959-5719/5720 (Almanach). Même éditeur ; 284 pages.

4. *Magyar-Zsidó Oklevéllár. Monumenta Hungariae Judaica.* Tomus V. Pars I (Supplementum) 1096-1700. Collegerunt M. Dercsényi, A. T. Horváth, B. Iványi. Redegerunt et ediderunt Ph. Grünwald et A. Scheiber. Même éditeur. 1959 ; gr. in-8 de 515 pages, 8 pl.

1-3. Dans les premières années de l'après-guerre, ce qui survivait du judaïsme hongrois très durement éprouvé, a pu faire preuve d'une certaine activité scientifique dont nous avons signalé en leur temps les productions qui nous étaient parvenues.

L'incorporation de la Hongrie au bloc soviétique n'a pas mis fin à cette activité, mais l'a très visiblement freinée ou orientée. Les rares travailleurs subsistants n'ont pas été physiquement empêchés de poursuivre des recherches qui ne fussent pas inspirées par l'intérêt local ou l'opportunité politique et idéologique, mais tout porte à croire que c'en est fait provisoirement des publications scientifiques de quelque envergure qui ne porteraient pas l'un ou l'autre de ces deux caractères. La pauvreté de l'almanach, succédané des annuaires de valeur publiés jadis par la Société Littéraire des Israélites de Hongrie et dans lequel il faut du reste savoir parfois lire entre les lignes, en est un éloquent témoignage. D'autre part, les deux volumes compilés avec soin et pourvus de bons index qui apportent de très amples matériaux à l'histoire de la persécution des Juifs de Hongrie, s'inscrivent, malgré leur incontestable objectivité, sur l'arrière-plan d'une certaine historiographie dirigée : les atrocités sans nom du nazisme allemand et magyar ne feront que ressortir davantage la générosité et le désintéressement des libérateurs venus de l'Est.

4. Aux quatre volumes publiés entre 1903 et 1938 de ce recueil de documents relatifs aux Juifs de Hongrie, la Société Littéraire Israélite de ce pays relayée maintenant par le Conseil Représentatif des Israélites Hongrois, a voulu donner un complément dont le premier tome est sous nos yeux.

Il ne s'agit pas seulement d'un cartulaire ou de regestes comme le suggérerait le titre hongrois de l'ouvrage, mais d'une collection de textes non-juifs concernant les Juifs ayant séjourné à un titre quelconque sur les territoires de la couronne de saint Étienne (on ne voit pas que le dépouillement de la documentation ottomane et slave méridionale ait été tenté ou même envisagé ; d'autre part plusieurs pièces n'ont en réalité rien à faire avec les Juifs). Il n'en reste pas moins que les 890 numéros dont se compose le volume sont en majeure partie des pièces d'archives, extraites très souvent d'archives de l'aristocratie magyare ou des villes libres de la Hongrie féodale. Les documents inédits y abondent et beaucoup de ceux déjà publiés l'ont été dans des périodiques ou recueils d'accès et de maniement malaisés pour l'érudit occidental qui ignorerait la langue hongroise. Ce dernier handicap n'est d'ailleurs nullement atténué par la présente publication dans laquelle les sommaires placés en tête de chaque pièce sont rédigés exclusivement en cette langue peu répandue. Il serait souhaitable et même indispensable que le volume final remédie à cet

état de choses ; nous espérons y trouver aussi les tables et les index dont l'absence totale imprime au présent tome un fâcheux cachet d'inachevé et de provisoire. Nul doute que ces déficiences n'aient été ressenties par les rédacteurs et les collaborateurs de l'ouvrage qui méritent des éloges pour la persévérance avec laquelle ils poursuivent une œuvre entravée par les difficultés auxquelles le judaïsme hongrois a été en butte au long de quarante années de régimes variés. [Dans une lettre récente, M. Scheiber nous assure que le volume terminal, sous presse ,comportera des index copieux].

La documentation rassemblée est polyglotte : si le latin (un peu spécial) y prédomine, nombreuses sont aussi les pièces en hongrois et en allemand ; il y a même une pièce en slovaque. Les experts en histoire économique y trouveront sans doute beaucoup à glaner, les Juifs qui y figurent étant le plus souvent des marchands ambulants (maintes fois contrebandiers), intermédiaires, fermiers de péage ou de débits de boisson. Quant à l'organisation interne des groupes juifs d'ailleurs le plus souvent peu nombreux et peu solidement enracinés, l'apport de cette documentation est assez mince.

Georges Vajda.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Paul Humbert. — *Opuscules d'un hébraïsant.* Préface de Walter Baumgartner (*Mémoires de l'Université de Neuchâtel.* Tome vingt-sixième). Neuchâtel, 1958 ; in-8° de 226 pages.

La Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel a tenu à publier en l'honneur de l'éminent exégète et orientaliste qui a pris sa retraite à soixante-douze ans un recueil de ses *opera minora* choisis par lui-même. Nous avons ainsi le plaisir de voir réunis une série de contributions de haute tenue littéraire et de durable valeur scientifique, empreintes aussi d'une délicate compréhension des réalités spirituelles de la Bible hébraïque qui ne peut être que le fait d'un esprit lui-même solidement ancré dans la spiritualité de sa propre confession. Outre la bibliographie des travaux de M. Humbert et la préface de son collègue de Bâle, on nous offre treize articles (dont un paru dans la *REJ* de 1934) ; relevons, à titre d'exemple, le discours sur « Renan, historien de l'hébraïsme », « Art et leçon de l'histoire de Ruth », « A propos du livre de Job », vrais petits chefs-d'œuvre de critique non seulement historique ou exégétique, mais littéraire.

G. V.

J. Weingreen. — *A practical Grammar for Classical Hebrew.* 2e édition. Oxford University Press, 1959 ; in-8° de 316 pages.

Dans ce manuel, l'auteur donne les bases du vocabulaire et de la grammaire classique.

L'exposé gradué se combine avec des thèmes et versions composés par l'auteur en utilisant des textes bibliques simplifiés.

On n'y trouve aucun texte original mais plutôt des compositions scolaires. De nombreux tableaux précisent les développements.

Colette Sirat.

The Apocrypha of the Old Testament. Revised standard version. Edimbourg, Thomas Nelson and Sons, 1957 ; in-16 de VI+250 pages.

Préparée à la demande de l'Église protestante épiscopale des États-Unis, cette traduction des Apocryphes de l'Ancien Testament est une œuvre collective, réalisée par d'éminents savants américains. Le texte anglais est très clairement imprimé et agréable à lire ; les notes ne font état que de variantes. Pour entendre convenablement les Apocryphes, un des collaborateurs de cette version, B. M. Metzger, a mis à la disposition des lecteurs une *Introduction to the Apocrypha*, que nous avons recensée, ici même (*REJ.*, N.S., t. XVII, p. 139).

C. T.

D. Masson. — *Le Coran et la Révélation Judéo-chrétienne*, études comparatives, Paris, A. Maisonneuve, 1958 ; 2 volumes, X, 829 pages.

Mlle Denise Masson, dans ses études comparatives, a choisi de confronter les textes du Coran aux pages significatives de la révélation judéo-chrétienne, en suivant les thèmes théologiques fondamentaux : Dieu ; la Création (Cosmogonie, les Anges, les djinns et les démons, l'homme...) ; la Révélation ; les actes humains ; la vie future (eschatologie, l'enfer, le paradis, la béatitude dernière).

Sur ces thèmes, les textes réunis servent de support à une méditation sur une vérité commune aux grands monothéismes : *tout vient de Dieu et tout retourne à Dieu.* L'ouvrage souligne avec ferveur les points de rencontre possibles entre les adorateurs du Dieu qui promit à Abraham « une descendance aussi nombreuse que les sables de la mer ».

André Chouraqui.

La obra Séfer Ḥešbón mahlekot ha-kokabim de *R. Abraham Bar Ḥiyya ha-Bargeloni*, Edición, crítica, con traducción, introducción y notas por José M. Millás Vallicrosa (Biblioteca de Autores Barceloneses). [Barcelone,] Instituto Arias Montano, 1959 ; in-8° de 151 pages de texte espagnol, 117 pages de texte hébreu.

Ce nouveau volume des œuvres d'Abraham bar Ḥiyya à la publication desquelles M. Millás a déjà apporté tant de contributions précieuses fait connaître un texte de caractère en général assez technique. Il fallait la double et rare compétence de mathématicien et d'hébraïsant de notre savant ami pour entreprendre l'édition et la traduction d'un traité aussi spécial. D'après les analyses de M. Millás, Abraham bar Ḥiyya suit surtout ici l'astronome arabe al-Battānī. Nous n'avons pas qualité pour parler du fond de l'ouvrage. Signalons seulement qu'à sa traduction annotée, M. Millás joint deux appendices fort utiles : l'un sur l'influence exercée par le traité au moins jusqu'au dernier tiers du XIVe siècle ; l'autre, un index des termes techniques qui rendra de grands services à quiconque est appelé à compulser des textes scientifiques en hébreu, du XIIe-XIVe siècle.

G. V.

El « Liber Predicationis contra Judeos » de Ramón Lull. Primera edición, critica, con introducción y notas por José M. Millás Vallicrosa (Consejo Superior de Investigaciones cientificas. Instituto Anias Montano, série B, nº 7). Madrid-Barcelone, 1957 ; in-8º de 150 (+2) pages.

Il convient d'entendre *a potiori* le titre donné au recueil de sermons, ou plutôt canevas de sermons, un pour chaque semaine de l'année : il ne contient rien de très spécifiquement antijuif, mais constitue une série de démonstrations exégético-scolastiques des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, à l'encontre de ses négateurs, Juifs et Musulmans (d'où un autre titre, beaucoup plus exact sinon mieux attesté : *De Trinitate et Incarnatione adversus judeos et sarracenos)*.

La savante introduction de l'éditeur analyse sobrement ces pièces qu'il replace dans l'ensemble de l'œuvre du grand mystique catalan. Chemin faisant, M. Millás fait quelques allusions à des relations possibles entre Raymond Lull et la Kabbale, sans aller toutefois ici au-delà de généralités qui demanderaient des précisions ultérieures [l'article qu'il a publié depuis dans *Seferad*, 1958, pp. 241-253 : *Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala*, ne nous semble pas avoir apporté des données déterminantes en faveur d'un contact intime entre la pensée de Lull et l'ésotérisme juif].

G. V.

Le Gérant : Louis VELAY.

EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

I. — Publications périodiques

LE BULLETIN SIGNALETIQUE

Le Centre de Documentation du C.N.R.S. publie un « Bulletin Signalétique » dans lequel sont signalés par de courts extraits classés par matières tous les travaux scientifiques, techniques et philosophiques, publiés dans le monde entier.

3e partie : trimestrielle. Abonnement annuel : *France Étranger*

Philosophie, Sciences humaines............. 50 NF 60 NF

Renseignement et vente au : Centre de Documentation du C.N.R.S.
16, rue Pierre-Curie, PARIS-Ve
C.C.P. Paris 9131-62, Tél. DANton 87-20

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

Cette revue semestrielle est publié par le Groupe de Sociologie des Religions.

Abonnement annuel (2 numéros) .... 22 NF
Le numéro de 192 à 224 pages .... 13 NF

BULLETIN D'INFORMATION DE L'INSTITUT DE RECHERCHES ET D'HISTOIRE DES TEXTES

Directeur : J. Vielliard

Paraît une fois par an et est vendu au numéro.

N° 1 (1952) : 3 NF. N° 2 (1953) : 4 NF. N° 3 (1954) : 4,60 NF. N° 4 (1955) : 7 NF. N° 5 (1956 : 4,60 NF. N° 6 (1957) : 6 NF. N° 7 (1958) : 7 NF.

II. — Ouvrages

Asaf A. A. Fyzee. — Conférences sur l'Islam (ouvrage in-8° raisin de 138 pages, relié pleine toile) .... 8 NF

LES PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE RECHERCHES ET D'HISTOIRE DES TEXTES

Directeur : J. Vielliard

Richard. — Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de manuscrits grecs (2e édition) .... 22 NF

Vajda. — Répertoire des catalogues et inventaires de manuscrits arabes .... 4 NF 50

Richard. — Inventaire des manuscrits grecs du British Museum . . . . 9 NF

Vajda. — Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris . . . . 24 NF

Pellegrin. — La bibliothèque des Visconti Sforza (relié pleine toile crème) . . . . 24 NF

Vajda. — Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris . . . . 6 NF

Ch. Samaran et R. Marichal. — Catalogue des Manuscrits en Écriture latine. — Tome I. Musée Condé et Bibliothèques parisiennes . . . . 90 NF

Les laboratoires du C. N. R. S.

L'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes . . . . . . 3 NF 20

Renseignements et vente : Service des Publications du C. N. R. S., 3e bureau

13, Quai Anatole-France, PARIS VIIe
C. C. P. Paris 9061-11 Tél. SOL. 93-39

TABLE DES MATIÈRES

Imprimerie A. Bontemps, Limoges   Dépôt légal : 4e trimestre 1960